مكتبة

ليلى أبو لغد

هل تحتاج المرأة المسلمة إلى إنقاذ؟

ترجمة: د. محمد الرحموني

صفحة 7

Do Muslim Women Need Saving?

by Lila Abu-Lughod

هل تحتاج المرأة المسلمة إلى إنقاذ؟

ليلى أبو لغد

ترجمة وتعليق: د. محمد الرحموني

مراجعة: آية علي

صفحة





الكتاب

هل تحتاج المرأة المسلمة إلى إنقاذ؟

المؤلف

ليلى أبو لغد

الطبعة الأولى: 2022

الترقيم الدولي:

948-603-9177-0-8

رقم الإيداع:

1443/5145

E-mail: admin@page-7.com

Website: www.page-7.com

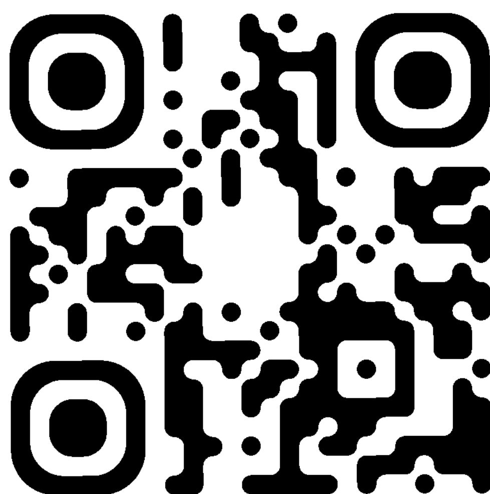
Tel.: (00966)583210696

العنوان: الجبيل، شارع مشهور،
المملكة العربية السعودية

تستطيع شراء هذا الكتاب من متجر صفحة سبعة

www.page-7.com





سجل في مكتبة
اضغط! الصفحة
SCAN QR

الفهرس

تقديم النسخة العربية

كتبتُ هذا الكتاب لجمهور غربي في المقام الأول. شعرتُ بأنّ من واجبي الشروع في هذه المهمة حينما رأيتُ توظيف الحركات النسوية واستخدام القلق «المُعلن» بشأن النساء المسلمات في تبرير تصعيد التدخّلات العسكرية الأمريكية والأوروبية في منطقتنا، أولا في أفغانستان ثم في العراق. لقد كانت الحرب تُشنّ باسم إنقاذ النساء المُسلمات.

وبعد عشرين عامًا من العمل على هذا الكتاب، ها هي الولايات المتحدة وحلفاؤها ينسحبون من أفغانستان، مخلفين ورائهم الدمار وانعدام الأمن والاستقرار. بعد عشرين عاما، أشعر أيضا بالحماسة والقلق بشأن نشر هذه الترجمة العربية. يشرفني أن يُصبح البحث الذي أجريتُه والحجج التي قدّمتُها متاحين لشريحةٍ أكبر من القراء، وآمل أن يفتح هذا الأمر الباب أمام نقاشات جديدة ضمن هذا السياق المختلف للغاية. بيد أن القلق يساورني كذلك بشأن الكيفية التي ستحمل بها هذه الترجمة كلماتي وأفكاري، ليس عبر اللغات وحسب، بل وعبر عوالم وأزمنة اجتماعية وسياسية مختلفة جذريًا. كيف ستسافر؟ أتوقع أن يولّد توفر الكتاب باللغة العربية مناقشات مختلفة عن تلك التي أثارها في السياقات الأوروبية الأمريكية، حيث المسلمون أقليات متعددة الثقافات، وحيث يعد تصنيف العرب على أساس عرقي والتعامل معهم باعتبارهم تهديداتٍ أمنية في تزايد. لا مناص من أن يغير هذا النقل من رسائل الكتاب ويؤثر على تفسيراته، مهما كانت الترجمة دقيقة ومُتقنة.

وحقيقةُ أنّني كتبتُ هذا الكتاب باللغة الإنجليزية ولجمهورٍ أمريكي وأوروبي لا علاقة له بالخيارات التي اتخذتُها بشأن ما ينبغي تضمينه والتأكيد عليه. فمن ناحية، يعد هذا

الكتاب بمثابة بحث دقيق ومدروس لوسائل الإعلام والمِنَح الدراسية والمؤسسات والسياسة والحياة اليومية. لكنه من ناحية أخرى مثير للجدل. ولعلّ من المستحسن أن يتعامل القُرّاء العرب مع الكتاب باعتباره غير موجّه إليهم. قد يجدون التحليلات السياسية والثقافية والحجج التي أقدمها حول سياسات الجندر جديدة، وقد يجدون بعض ما أدرجه هنا غير ذي صلة أو بدهي. لكن يمكن لهذه الحجج، ولمختلف الدلائل التي أحشدها لدعمها، أن توفر بعض الرؤى والأفكار حول بعض الافتراضات السائدة وبعض المشاريع السياسية في الولايات المتحدة وأوروبا فيما يتعلق بالقضايا الخاصة بالمسلمين، وحقوق المرأة، ومختلف أنواع التوجهات النسوية الموجودة اليوم. أشير إلى هذه الافتراضات بالمصطلح الذي قدمه لنا أنطونيو غرامشي: «الحس العام».

إن قراءة هذا الكتاب باعتباره موجّهًا إلى جمهورٍ آخر، بالإضافة إلى ما أقدمه من سرديات وحجج، سيؤكد وجود صراعاتٍ داخليّة حاسمة وحرجة تجري في الولايات المتحدة وأوروبا حول قضايا الإسلام والنسوية. وهناك العديد من النسويات الأخريات اللواتي يشاطرنني الرأي في انتقادي للازدواجية والعنف المرتبطين بفكرة خوض الحرب في سبيل النساء المسلمات. أعتقدُ أنّ ما تمكّنت من فعله هنا كان توضيح المشاعر التي خالجت بعضا من أولئك الذين يعرفون القليل عن المنطقة وعن حياة المسلمين وبأن هناك خطبًا ما في إساءة استخدام النسوية على هذا النحو، لكنهم كانوا يفتقرون إلى الأدوات اللازمة للتعبير عن تلك المشاعر على نحو ما فعلت. أضف إلى ذلك أن الكتاب كان مثيرا للارتياح بالنسبة إلى من كانوا يعرفون الكثير بناء على تجاربهم الشخصية.

وبالإضافة إلى قراءة الكتاب باعتباره موجّهًا لجمهورٍ آخر بهدف اكتساب فهم أعمق للمناقشات والحس العام خارج العالم العربي، قد يرغب أولئك الذين يقرؤون هذا الكتاب الآن في النظر في الحجج التي أقدمها حول التنوع الهائل في حياة النساء اليومية وتطلعاتهن داخل العوالم العربية وتلك العوالم ذات الغالبية الإسلامية. ينصبّ تركيزي باستمرار على الظروف الاجتماعية والسياسية التي تُنتج هذا التنوّع، فضلاً عن رذيلة انعدام المساواة التي ابتُليت بها جميع مجتمعاتنا. لا الشرق ولا الغرب مُتجانسان، في حالة أردنا استخدام هاذين

المصطلحين على نحو ما استخدمهما إدوارد سعيد في دراسته الضخمة *الاستشراق*. لقد وصف سعيد الانقسام القائم بين الشرق والغرب بالجُغرافية المُتخيَّلة التي تُقسّم العالم على أُسُسٍ خاطئة إلى قسمين متعارضين، شرق وغرب، في حين أنهما متشابكان تاريخيًّا منذ زمنٍ طويل.

لقد ساهما في تكوين بعضهما البعض، وهذا ما يجعلني أرى بأنّ بعض الحجج التي أُورِدها في هذا الكتاب ذات صلة مباشرة بالعالم العربي كذلك، حيث تكون النقاشات "الداخلية" حول الإسلام والمرأة وقيمة الجهود النسوية مُستقطبة -بل ومُبسّطة أحيانًا- بالقدر ذاته.

ينبثق هذا الكتاب، مثله مثل أي كتابٍ آخر، من منظورٍ معيّن. ومنظوري هنا منظور باحثة نسوية تنصب دراستها على النساء وسياسات الجندر، وهو منظور تشكّل من خلال مزيج غير اعتيادي على نحوٍ ما: تجربتي كفلسطينيّة أمريكيّة وكشخصٍ تمتّع بالامتياز الهائل المُتمثّل في القدرة على تكريس نفسي لدراسة مجموعةٍ مُتنوّعة من المُجتمعات الرائعة في ريف مصر على مدار أربعين عامًا. لدي الكثير من الذكريات السعيدة المُمتدّة من طفولتي التي قضيتها في مصر، وهذا ما جعلني أعود إليها في وقتٍ لاحق من حياتي للقيام بما يسميه علماء الأنثروبولوجيا «العمل الميداني». لقد جعلتني تجربتي في العيش مع العائلات التي وقعتُ في حبها في مجتمعين من المجتمعات المصرية؛ أحدهما في الساحل الشمالي الغربي بداية من أواخر السبعينات والآخر في صعيد مصر بدءًا من أوائل التسعينات، أكثر تواضعًا، وقد ألّفتُ ثلاثة كُتُبٍ أخرى بناءً على ما تعلّمته منهم.

بيد أن الظروف السياسية جعلتني أختار عرض هذا الكتاب على جمهورٍ أوسع من ذلك الذي كانت تستهدفه دراساتي الأنثروبولوجية السابقة، والتي كانت تتناول الشعر ورواية القصص لدى بدو أولاد علي أو استقبال المسلسلات التليفزيونية في قرية من قرى صعيد مصر. اخترتُ توجيه حججي نحو المناقشات العامة المحمومة في الولايات المتحدة وأوروبا وأستراليا، حيث يجري هناك تحويل كل من الحجاب والشرف والدين والختان والنظام الأبوي إلى أسلحة، وجعل هذه المواضيع جزءًا من «الشرق الساحر الغريب»، مع

ما ينطوي عليه ذلك من تداعيات قاسية على النساء المسلمات اللواتي يعشن في هذه الأماكن، وعلى كل من يعيش في منطقة ذات غالبيّة مُسلمة تتحمّل وطأة السياسات التي تُبيحها هذه المناقشات المُستَقطبة. كنتُ أنوي تقديم بدائل للرسوم الكاريكاتورية «للمرأة المسلمة» التي تقدّمها على أنها تعيش في أرضٍ مُتجانسة تتعرض فيها للاضطهاد بسبب ثقافتها أو دينها أو رجالها، أو الثلاثة معًا. كنتُ عازمةً على فضح السياسات وراء هذه الصّور، فلهذه التمثيلات تاريخ طويل وصفه الباحثون النسويون الناقدون بالاستشراق الجندري، بيد أنّ هذه التمثيلات تتّخذ أشكالا جديدة خطيرة في سياقات الإسلاموفوبيا الخبيثة التي تروّج لها بعض الجماعات في الغرب.

لكن ولتقديم هذه البدائل وكشف النقاب عن تلك السياسات، حشدتُ مجموعةً من قصص النساء والفتيات اللاتي تعرفت إليهن، بالإضافة إلى إجراء بعض الأبحاث حول المشاريع النسوية والخلافات المحلية حولها في أماكن مثل مصر وفلسطين. لطالما انتابتني الرغبة في التعرّف على الحياة اليومية والارتباطات الاجتماعية للفتيات والنساء، وقيمهن الأخلاقية، وتطلّعاتهن الشخصيّة، ومن ثم الكتابة عنها. أصبحتُ كثيرة الإعجاب بإبداعهن الثقافي، واستثماراتهنّ الشغوفة في الأخلاق، وتحليلاتهنّ الذكية لعالمهنّ الاجتماعي والسياسي، وجهودهنّ لتحقيق حياة جيدة لأنفسهن ولعائلاتهن. لقد كانت المجتمعات التي انجذبتُ إليها، بما تحمله من خصوصية، تقع على هوامش السلطة الحضرية والتسلسل الهرمي الاجتماعي، وقد شكّلت وجهات نظرهم الكيفيّة التي أنظُر بها إلى الأمور، بما في ذلك نظرتي لكل من النساء المتعلمات من الطبقات الاجتماعية الأخرى اللاتي أحترمهن وأعتبرهنّ زميلاتي في معارضتنا النسوية الحقيقة (لا تلك المُوظّفة لأغراضٍ أخرى) للقمع الواقع عليهن، ولكن أيضًا نفوري من الأيديولوجيين المتزمتين الذين يعتقدون أنهم وحدهم من يملكون الإجابات الصحيحة، ويحاولون فرض قِيَمهم على الآخرين. يشمل هذا أشكال الإخضاع الجندري التي تروّج لها، أو تتغاضى عنها، الجماعات أو الأفراد أو المؤسسات التي تمارس تُفسيراتٍ محافظة أو رجعيّة لما يعنيه أن تكون مسلمًا صالحًا.

أُقدّم في هذا الكتاب مجموعات مختلفة من النساء في مناطق ومواقع محددة، لا للحكم على أي مجموعة منها وإنما لإظهار مدى تنوع القيم والرؤى والتحليلات والأهداف الخاصة بالنساء المختلفات، حتى في نفس البلد، وحتى عندما يتشاركن نفس الديانة والهوية والالتزامات. يعمل المدافعون عن حقوق المرأة الذين أكتب عنهم في هذا الكتاب على عدّة جبهات، من القانونية إلى الاجتماعية والدينية، وساعدوا في تحقيق مكاسب كبيرة للنساء. والمخاوف التي يطرحونها جادّة، على عكس أولئك الذين يستخدمون "النسوية" لتبرير الغزو والاحتلال الاستعماري. إن الطرق المتنوعة التي تعمل بها النساء لإحداث التغيير أو لتحقيق مُثُلهن في حياتهن اليومية دليل على أنه لا يمكن للمرء أن ينظر إلى أوضاعهن باعتبارها متجانسة، وأنه لا ينبغي لنا وصف مجموعةٍ أو أخرى بالأصيلة أو غير الأصيلة. يتمثّل موقفي كمُحلّلة اجتماعية في ضرورة الاستمرار في العودة إلى الظروف الاجتماعية والاقتصادية التي تُنتج تطلعات ورؤى مختلفة للمرأة حول ما يعنيه «**عيش حياةٍ جيّدة**». يجب علينا تحليل الطريقة التي تتقاطع بها الظروف السياسية والثقافية والاقتصادية لتقييد الخيارات وعرقلة قدرات الناس على تحقيق ما يريدون، سواء كانت هذه القوى عائليّة أو محلية أو وطنية أو دولية.

تُعد هذه العِبرة حول الأشكال الطبقية والمتقاطعة للسيطرة والسلطة التي تعمل في تشكيل حياة الناس النقطة المحوريّة لهذا الكتاب. موقفي هذا ليس معاديًا للنسوية على الإطلاق، وأعتقد أنّ لهذه الرسالة صداها عبر جميع السياقات. آمل أن يؤدي ذلك إلى فهم أعمق للقوى المتعددة التي تعرقل العدالة التي تسعى إليها النساء، أيا كانت اللغة التي تُعبّر عن رغباتهن في العدالة والكرامة. وتشمل هذه القوى بالطبع السياسات الخطيرة التي تُمثّل النساء المسلمات كمجموعاتٍ متجانسة يجب التحدث عنها، بغض النظر عن هويّة المتحدث. تتضمن مثل هذه القوى السياسات الجيوسياسية والمحلية التي تعمل على تكميم أفواه مجموعاتٍ مُعيّنة، وجعل الحياة غير آمنة، وتقويض احتمالات هذا النوع من المناقشة والنقد الصريحين اللازمين للمجتمعات لمعرفة كيفية جعل العالم أكثر عدلاً أو فتح الباب أمام المزيد من الاحتمالات لجعل الحياة أكثر أمانًا وكرامةً للجميع. مثل هذه القضايا لا

تختلف في حيويتها وإلحاحها في العالم العربي عن أي مكانٍ آخر.

ليلى أبو لغد، نيويورك، الخامس من ديسمبر، 2021.

المقدمة

الحقوق والحياة

في يوم جميل من شهر كانون الأول (ديسمبر) سنة 2010، كنت أتناول الشاي مع زينب في قريتها بجنوب مصر [1]. وكنت قد تعرّفت إليها منذ سنوات عديدة. وفي خضم الحديث والاستفسار عن الأهل والأحوال سألتني بأدب عن موضوع بحثي الجديد، وأجبتها بأنني كنت بصدد تحرير كتاب عن الغربيين الذين يعتقدون أن النساء المسلمات مضطهدات. قاطعتني حينئذ قائلة «لكن الكثير من النساء عندنا مضطهدات فعلا! فهُنّ محروماتٍ من حقوقهن في العمل، والدراسة، وفي غيرهما من المجالات». فوجئتُ بحدّة ردّ فعلها، وسألتها: ولكن من المسؤول عن ذلك؟ هل هو الإسلام؟ ثم أردفتُ: «يعتقد الغربيون أنّ الإسلام هو سبب حرمانهن». ففوجئت بدورها وقالت في استنكار: «ماذا تقولين؟ كلاّ وألف كلاّ. إنّ الحكومة هي المسؤولة عن كلّ شيء في البلد. إنها تضطهد النساء، ولا تكترث بمعاناة الناس، فلا تعنيها بطالتهم ولا ارتفاع الأسعار الذي يحرمهم من أبسط الاحتياجات. أضيفي إلى ذلك الفقر المدقع الذي يعاني منه الجميع بمن فيهم الرجال».

دار هذا الحوار قبل ثلاثة أسابيع من اليوم الذي نزل فيه المصريون إلى الشوارع، وشاهدهم العالم وهم يتظاهرون للمطالبة باسترداد حقوقهم وكرامتهم، وبرحيل النظام الذي حكمهم لمدة ثلاثين عاما. لقد حُقّ حينئذ لزينب أن تُظهر سخطها، فلقد عاينتُ منذ وصولي هناك صباحًا حجم المِحنة التي كانت تعانيها، فالمقهى الذي افتتحته في غرفة استقبال منزلها القديمة قد أغلقته السلطات؛ وها هو أصغر أبنائها الذي كان قائما عليه

(1) - زينب هو اسم مستعار مثله مثل جميع أسماء النساء اللواتي تحدثت عنهن في كتبي.

يستلقي على الكنبة في يأس بعد أن كان يتّقد نشاطًا وحيويّة. ما زلتُ أذكر علامات الذكاء والحماس التي كانت بادية عليه عندما رأيته أنا وزوجي أوّل مرة، إذ كان يتابع بانتباه وانشغال شديديْن حركات زوجي وهو يساعد زينب في إصلاح آلة الغسيل المعطبة، وكان يسعى إلى لفت انتباهنا إلى تلك اللعب الميكانيكية التي يصنعها بنفسه. لاحظنا أيضًا أنه كان أول من يبادر يوميا إلى العربة، فيشدّها إلى الحمار وينطلق بها لجلب العلف للأغنام والجاموس؛ تلك الماشية التي كانت زينب تربيها لما تدره عليها من حليب ومن رزق.

كانت زينب قد عادت للتوّ من مركز الشرطة والغيظ يملؤها، حيث كانت تستفسر عن سبب القبض على الصبي الذي يساعد ابنها في المقهى. ثم انبرت تشرح لنا ما حدث. بدأت المشكلة حين دخل الضّابط إلى المقهى لتناول وجبة إفطاره ولكن النادل لم يلبِّ طلبه في الحين لوجود زبونٍ قبله. والظاهر أن ضباط الشرطة وضباط الشرطة العسكرية تعودوا الإفطار في المقهى أو إرسال من يجلب لهم طلباتهم. أخذت زينب تصف بشيء من الانفعال أصناف الطعام اللذيذ الذي كان ابنها يُعدّها لهم؛ فهذا فول مغمس في الزبدة الطبيعية النقية، وهذا بيض، وهذه جبنة ومخللات؛ وأما الخبز فبلا حساب. ومع ذلك فهم لا يدفعون الثمن كاملا، بل ويأكلون أحيانًا بالمجّان.

والأدهى من ذلك، كما ترى زينب، أنه لا أحد يجرؤ على مواجهة هؤلاء الضباط، إذ بإمكانهم التسبب في غلق متجرها أو المقهى بجرة قلم، ولذلك كانت تدفع رشاوى يومية لرجال الأمن وللشرطة السياحية اتقاءً لشرهم. وكثيرًا ما رأيتُ زينب تستشيط غضبًا كلما جاءها رجال الشرطة، سواء أولئك الذين يرتدون الزي الرسمي أم الملابس المدنية، ويطلبون علب السجائر دون دفع ثمنها. كانوا يتصرفون على أساس أنها فلاّحة جاهلة، فوجهها الداكن من فرط العمل في الحقول لسنوات وعباءاتها السوداء تشهد لذلك. لقد كانوا مدركين تماما لضعفها وقِلّة حيلتها. لكل ذلك، من غير المستغرب إذًا أن تحمّل زينب الحكومةَ مسؤولية اضطهاد النساء [2].

---

(2) - من ذلك أنها اقتيدت في إحدى المرات إلى مركز الشرطة بعد أن تخاصمت مع جارتها الحقودة. إنه لأمر صادم بالنسبة إلى سيدة محترمة في وهج العمر وعاشت في ذلك المنزل أغلب فترات حياتها.

لقد جمعتني بزينب وعائلتها علاقة وطيدة على مدى ما يقارب العشرين سنة. كان ابنها الأصغر ترب توأميَّ، وقد تعرفت إليها عندما كان أطفالنا نحن الاثنتان رُضّعا. ولطالما كنتُ معجبة بالطريقة التي رَبت بها زينب أطفالها وأقامت بها شؤون منزلها في غياب زوجها الذي انتقل إلى القاهرة بحثًا عن عمل، شأنه في ذلك شأن الكثير من رجال تلك المنطقة المحرومة، ولم يكُن يزورهم إلا لقضاء إجازات قصيرة.(3) كانت زينب ذكية وملمّة بالكثير من الأمور، من طقوس الرثاء الجنائزي الشعائريّة إلى اقتصاديّات الزراعة. فلا شيء كان يثنيها عن السعي في توفير حياةٍ كريمة لعائلتها. وفي السنوات الأخيرة، ولما اشتد عود أبنائها، صار بمقدورها أن تستثمر موقع سكناها القريب من محطة مسار الحافلات، والتي تجلب السيّاح إلى قريتها الصّغيرة حيث يوجد معبد فرعوني محفوظ بشكل جيّد. نصبت زينب كشكا صغيرا لبيع السجائر والبطاّريات وعلب العلكة، ومن ثمّ وسعت تجارتها لتشمل بيع علب المياه والمشروبات الغازية والوجبات الغذائية الخفيفة. لم تكن المهمة سهلة، فقد كان عليها أن تخرج البضاعة كلّ صباح من الكشك لعرضها أمام الزوار ومن ثم تعيدها مكانها مساءً، إضافة إلى تلبية طلبات الزبائن، والتزوّد بالبضاعة، وطلب التصاريح الذي يتطلّب بدوره دفع رشاوى وإتاوات. وبقدر ما كان العمل مزعجا على الدوام، كان الدّخل غير منتظم.

إن ظروف زينب الخاصّة فريدةٌ حقا، فقد كانت تعيش في منطقة فقيرة ولم يكن زواجها موفقا. بيد أنّها كانت نشِطة ومُعتمدة على ذاتها، وكانت ذكيّة فيما يتعلّق بالأعمال التجارية، وأدارت بمفردها تقريبًا مشروعا زراعيا معقّدا لعدة سنوات. تحسّرت زينب على كونها ظلّت أميّة، إذ لم تذهب إلى المدرسة في طفولتها، مثلها في ذلك مثل الكثير من فتيات القرية. ومع ذلك، كانت شديدة الذكاء، وكثيرا ما كانت تتساءل عمّا يجعلها مُلمّة بما يدور حولها أكثر من أبنائها المتعلمين كلّهم.

ورغم كل ذلك فقد أكّد لي رد فعلها على موضوع كتابي حول «المرأة المسلمة»ما سبق ولاحظته في البلدان العربية. كانت تواجه مصاعب حياتية، ولكنّها كانت تفعل كلّ ما في

---

(3) - كانت زينب تحظى بمساعدة والدتها قبل أن يكبر أطفالها.

وسعها لتخطّي هذه المصاعب من أجل توفير حياة كريمة لعائلتها. لقد كانت واعية تمام الوعي بالظروف السياسية التي صَاغت حياتها وحدّدت فُرصها فيها، سواء أكانت هذه الظروف من صنع الدولة البوليسية المحليّة أم من أثر اقتصاديات السياحة العالميّة. ولذلك نفهم الآن استغرابها الشديد من قولي بأن هناك من يرى أنّ ديانتها هي سبب ما تعيشه من اضطهاد. لقد كانت واحدةً من نساءٍ مُسلمات كثيرات تعرفت إليهنّ في أرجاء الوطن العربي، وكنّ على اختلافهن، إذ فيهن الأستاذة الجامعيّة وسيّدة الأعمال والقرويّة البسيطة، يشعرن بعمق الانتماء إلى الإسلام، ويرين في إيمانهن بالله جزءًا أساسيا من تصوّرهن لذواتهن ومجتمعاتهن.

التفكير أنثروبولوجيًا

ولأنّي قابلت الكثيرات من مثيلات زينب طيلة السنوات التي استغرقتها مني بحوثي الإثنوغرافية، كان كلّ ما أقرؤه أو أسمعه عن «المرأة المسلمة» يثير استغرابي. إنّه من الصعب المواءمة بين تجربتي مع النساء اللواتي عرفتهن عن كثب في أرياف مصر والصورة التي يقدمها الإعلام الأمريكي عنهن، أو تلك التي تأتي على لسان أولئك الأمريكيين الذين أصادفهم في حفلات العشاء أو في مكاتب الأطباء أو على هامش حضوري مباريات كرة القدم التي يشارك فيها أطفالي حالما أخبرهم أنني بصدد البحث والكتابة عن الشرق الأوسط. وأكثر ما يدهشني هو أن صورة المرأة المسلمة المُتفشّية بين تلك الأوساط هي صورة المرأة المحرومة من حقوقها.

يُعدّ هذا الكتاب حصيلة رحلتي الفكرية في سبيل فهم سرّ الفجوة بين تجربتي الشخصية وبين تلك المواقف العامّة. فعندما رفع الأمريكيون شعار الدفاع عن حقوق المرأة المسلمة لتبرير تدخلهم العسكري في أفغانستان سنة 2001، كان وقتها قد مرّت عليّ عشرون سنة وأنا أكتب عن حياة النساء في المجتمع المصري بمختلف مكوناته. ففي أواخر سبعينيات القرن الماضي، عشتُ لمدّة عامين مع مُجتمعٍ بدوي من سُكّان صحراء مصر الغربية. كنت حينذاك طالبة دراساتٍ عليا بصدد إنجاز بحثٍ ميداني في إطار إعداد

أطروحتي. وقد ضمّنتُ خلاصةَ تجربتي هذه في كتابي المعنون بـ **مشاعر محجّبة**(4)، والذي عرضتُ فيه العديد من الأمور المذهلة، مثل القصائد الشعريّة المُؤثرة التي كانت النسوة في تلك المنطقة يزهون بها ويتحدّثن فيها عن آرائهن في الرجال وفي العلاقات الاجتماعية والحياة عموما. لقد تعلمت من خلال تلك الأشعار الشفوية التي كنّ يرددنها أن الثقافة والأخلاق في المجتمعات العربية الإسلامية متشابكة ومُعقّدة؛ على الأقل في هذه العيّنة الاجتماعية.

لكن تملّكتني خشيةٌ من أن تكون النزعة الأكاديمية الفّجة لكتابي قد حالت دون أن أصوّر بدِقّة حيويّة أولئك النساء اللواتي تعرفت إليهن، ودون أن أقف على الجزئيات والتفاصيل التي تميّز علاقاتهن الاجتماعية وسلوكهن، لذلك عدت مجددا إلى تلك الربوع في منتصف الثمانينات وعشت بينهن ما يناهز الستة أشهر. وانطلاقا من هذا البحث الجديد، ألّفتُ كتابًا ثانيا قصرت محتواه على جمع الروايات والشهادات النسائيّة، وسمّيته **كتابة عوالم النساء**. توسّلت في هذا الكتاب بحكايات نسائية شخصية تتعلّق بحياتهن اليوميّة، في محاولةٍ للظّفر بشيءٍ من روح عالمهنّ المُميّز.

كنتُ آمل، من خلال تمكينهن من عرض أحلامهن ورغباتهن وغضبهن وخيباتهن بِلُغتهن الخاصّة، القطعَ مع بعض الصور النمطية التي حُشرن فيها. كانت شهاداتهن مُتنوّعة، فمنهن من كانت تصبو بحرقة إلى الإنجاب، ومنهن من كانت تشكو كثرة العيال. بعضهن كنّ يَتقن إلى الزواج، في حين أبدت أخريات زهدًا فيه، أو كنّ يزعمن ذلك. ومنهن من كانت تنعم بجوار زوج رضي، ومنهن من كانت تشكو جفاء زوجها. ومنهن من حمدت الله لأنها تخلصت من زوج فظّ، ومنهن من تحمّلت أذاه في سبيل عيالها، شأنها في ذلك شأن الكثيرات. لقد تعلّقت حكاياتهنّ بمواضيع شتى، شأنُ الغيرة، والمُشاحنات، وتشابك العلاقات الاجتماعية، وتغيّر وضع المرأة النفسي والاجتماعي مع تقدمها في السنّ. بعض النساء اللواتي كتبت عنهن كنّ يستمددن قوتهن وثقتهن بأنفسهن من احتضان

(4)- Lila Abu-Lughod, *Veiled Sentiments : Honor and Poetry in a Bedouin Society* (Berkeley : University of California Press, 1986).

عائلاتهن الكبيرة لهنّ، في حين كانت أخريات تعانين من غياب السند العائلي ومن قلّة ذات اليد. بعض النساء كنّ يبدين جرأة وعزة نفس، وأُخرياتٍ كنّ راضيات بما قسم الله لهن. كانت تحدو بعض الشّابات الرغبة في النأي بأنفسهن عمّا يعتبرنه عيوبًا اجتماعية، ومع ذلك كنّ يدافعن بشراسة عن قيم مجتمعهن الأساسية ويتحدّثن عن رغبتهن في أن يصبحن مسلماتٍ أفضل. وخلاصة الأمر أنّه كان لدى جميع النساء إحساس عميق بحقوقهنّ.

إنّ فردانية تجارب تلك النسوة وكيفية تعاطيهن مع الحياة ومع العلاقات الاجتماعية دفعتني إلى مراجعة ما بدا لي أنه نزوع أنثروبولوجي نحو تصنيف الثقافات انطلاقا من أفكارٍ شائعة تُغلف بلبوس علم الاجتماع. لقد عملت في كتابي الثاني على أن أغيّر نظرة الجمهور النسوي للموضوع، وكان يحدوني الأمل في أنّ ما جمعته من إفادات قد يقنع هذه الحركات بصعوبة الإحاطة بـ «النظام الأبوي» أو الوقوف على حقيقة كيفية اشتغال السلطة على نحوٍ دقيق. كنت أهدف، بعد تلك السنوات من البحث، إلى أن أقدّم مادة غير مألوفة لجمهور ترسخت في ذهنه الكثير من الأفكار النمطية المنقوصة عن المرأة في الشرق الأوسط. وقد بذلت ما في وسعي حتى أنقل صورة «الحياة كما كانت تعاش فعلا»[5] وبذلك سعيت إلى أن يكون الكتاب معبّرا بصدق عن التجربة التي عشتها في تلك القرية الصغيرة في مصر لعدة سنوات كنت شاهدة فيها على الأطفال وهم يكبرون، وعلى النساء وهن يجاهدن في سبيل أسرهنّ، وعلى الرجال وهم يتحايلون على الزمن لتحقيق ما يصبون إليه، وعلى تبدل الأدوار الاجتماعية بتبدل العلاقات، وعلى الأحلام التي تتبدّد أحيانًا مع الرّياح.

لقد وسمت ما كنت أفعله بـ «**الكتابة ضد الثقافة**». كنتُ على اقتناع بأنّ الاعتماد على الأفكار الشائعة حول ثقافةٍ ما يقفُ حائلا دون تمثيل تجارب الناس، فما بالك بتقييمها، ودون استيعاب التطوّرات غير المتوقّعة التي نعيشها جميعا. ففكرة الثقافة ما فتئت تتطور

(5) - Paul Riesman, Freedom in Fulani Social Life : An Introspective Ethnography (Chicago : University of Chicago Press, 1977).

في اتجاه أن تكون مُكوّنا أساسيًا من مكونات السياسة الدولية والحس العام.[6] يُخبرنا أهل الاختصاص أننا نعيش صراع حضارات أو ثقافات، وأنه من المستحيل تجسير الفجوة بين الغرب و«البقية» التي منها الثقافة الإسلامية، والتي يعدونها مُنفلتة وخَطِرة بحكم أنها الأقل تنوعًا والأكثر إثارة للقلق. وفي إطار هذا الحس العام الجديد، تُعدّ النساء المُسلمات تجسيدًا لمدى غرابة هذه الثقافة.

ورغم أن التمثيلات الغربية للمرأة المسلمة تعود إلى زمن بعيد[7] فإن أحداث الحادي عشر من سبتمبر هي التي ربطت عمليًا بين صورة المرأة المسلمة المُضطهدة وبين المهمة المنوطة بالغربيين لإنقاذها من براثن هذه الثقافة. ولقد بينت في كتابي كيف أنّ من شأن مثل هذه الرؤى تبرير مغامرات الأمريكيين والأوروبيين في الشرق الأوسط وجنوب آسيا. كانت وسائل الإعلام تتناول بكل حماس القصص عن وضع المرأة المسلمة وما تعانيه من اضطهاد، فكان أن سارعت الحركات النسوية إلى تبني هذه القضية. وفي هذا السياق، حقّقت تلك المذكرات الشعبية التي دبّجتها نساء مسلمات عن الوضع القروسطي الذي كانت تعيشه أخواتهن في كلّ من إيران وأفغانستان والمملكة العربية السعودية أكبر المبيعات في الغرب. وتوجّهت المنظمات النسوية إلى أفغانستان وبرفقتها رهطٌ من العاملين في مجال العمل الإنساني والقانوني. ومن غرائب الدهر أن استقرت هذه الرهوط لاحقا بالعراق، واتخذته مركزا لعملها، حيث كان حظّ المرأة من التعليم والعمل وحتى المشاركة السياسية

(6)- لمزيد التفاصيل حول هذا الموضوع راجع مقدمة كتاب ليلى أبو الغد:
Writing Women's Worlds: Bedouin Stories, 15th anniv. ed. (Berkeley: University of California Press, 2008).

(7) - أطلق الباحثون على هذا التمثيل تسمية " الرؤية الاستشراقية للجندر"، وبالفعل حلل الكثير منهم كيفية تمثيل الخطاب الاستشراقي للمرأة ولدور الجندر. انظر على سبيل المثال:
Dohra Ahmad, "Not Yet beyond the Veil : Muslim Women in American Popular Literature," *Social Text 27,* no. 99 (2009): 105; Rana Kabbani, *Europe's Myths of Orient* (Bloomington: Indiana University Press, 1986); and Meyda Yegenoglu, *Colonial Fantasies: Towards a Feminist Reading of Orientalism* (Cambridge: Cambridge Uni-versity Press, 1998).

هو الأوفر مقارنة بنظيراتها في العالم العربي.[8]

لقد أزالت قضية المرأة المسلمة البون بين التقدميين والمحافظين وأضحَت مشغلهم المشترك، حتى وصل الأمر ببعض المحافظين إلى اتهام الحركات النسوية الأمريكية بتجاهل «المظالم الصارخة» التي تتعرض لها النساء، وخصوصا في المجتمعات المسلمة حيث «تمتهن كرامتهن»[9]. ولم يتوانوا عن اتهام الباحثات النسويات بكونهن قد استبدّ بهن داء معاداة نمط العيش الأمريكي وأصبحن مهووسات بمعاداة «النظام الأبوي» الذي لا يخلو منه مجتمع (ناهيك عن اتهامهن بأنهن لا يُقمن وزنًا لأنوثة المرأة وأنهن يعادين العائلة والقيم الدينية التقليدية)، إلى درجة أن قصرن نقدهن على ما يجري في الداخل و«تغاضين عمّا يجري خارج حدودنا». من الجهة المقابلة، بيّن المُهتمّون بالحركة النسوية الأمريكية أنّ عودة الروح لهذه الحركة في تسعينيات القرن العشرين قد تزامن مع تغيير وجهة اهتمامها من الداخل إلى الخارج. من ذلك أن **فارال** (Farrell) **وماكدرموت** (McDermott)قد ربطتا بين ركود نشاط هذه الحركة بعد السبعينيات وردة فعل المحافظين المتشددة الذين شككوا في كلّ مكاسب الحركة السابقة في مجالات التمييز الإيجابي والتعليم والتشغيل والحقوق الجنسية (ونضيف إلى ذلك أن النقد الذي وجهته الأقليات لهذه الحركة بسبب عنصريّتها قد حدّ من نشاطها). لكل ذلك ترى الباحثتان المذكورتان أنّ التوجه نحو الاهتمام بالقضايا النسائية خارج

---

(8)-Suad Joseph, "Elite Strategies for State Building," in *Women, Islam, and the State,* ed. Deniz Kandiyoti (Philadelphia: Temple Univer-sity Press, 1991); Nadje Sadig Al-Ali, *Iraqi Women: Untold Stories from 1948 to the Present* (London: Zed Books, 2007); Nadje Al-Ali and Nicola Pratt, *What Kind of Liberation? Women and the Occupation of Iraq* (Berkeley: University of California Press, 2009).

(9) -Christina Hoff Sommers, "The Subjection of Islamic Women and the Fecklessness of American Feminism," Weekly Standard, May21,2007, weeklystandard.com/Content/Public/Articles/000/000/013/641szkysasp.

والملاحظ أنها أشارت في كتابها إلى فيليس شسلر Phyllis Chesler المعروفة بمساندتها للحملة القذرة ضدّ ما سمّي بـ "الفاشية الإسلامية" التي ارتكزت إلى برنامج دراسات حول المرأة دشنها الصهيوني اليميني دافيد هوروفيتش David Horowitz. وكانت شسلر قد ألّفت كتابا (بالاشتراك) حول المرأة والشريعة الإسلامية جمّع فيه آيات قرآنية منتزعة من سياقاتها حتى يبيّن مسؤولية الدين الإسلامي عن كلّ ما تتعرض له المرأة المسلمة في كلّ بقاع العالم من عنف وانتهاكات.

الولايات المتحدة الأمريكية كان «مناورة استراتيجية لصرف الانتباه عمّا تعانيه سياساتها الداخلية من غياب الانسجام». ومنذ تلك اللحظة، صار اهتمام الحركة النسوية الأمريكية منصبّا على الممارسات القمعيّة المجحفة المُسلّطة على المرأة، شأن ختان البنات، وإجبار النساء على لبس الحجاب، وجرائم الشرف، وهي ممارسات يسهل تحشيد الناس ضدها. وهكذا، يمكن لهم من خلال الترويج لقضايا بعيدة عنهم «تبوّأ مكانة في النقاشات السياسية الهامّة حول دور الولايات المتحدة في العالم باعتبارها منارة للعمل الإنساني»(10).

ولمّا كنتُ قد قضيت، بصفتي عالمة أنثروبولوجيا، مدة طويلة من الزمن بين ظهراني النسوة في مجتمع يدين كلّ أفراده بالإسلام، دفعتني كل هذه التطورات إلى التفكير فيما يمكنني أو -ما يجب عليّ- فعله انطلاقا من الآفاق التي أتاحتها لي بحوثي الإثنوغرافية. فالمبدأ الأساسي الذي ترتكز إليه الإثنوغرافيا، والتي تنضوي على مشاركة الناس حياتَهم اليومية لمدة كافية، يقتضي أن نستمع لمشاغل الناس ونلحظ سلوكهم. والحقيقة أنني كنتُ قد أمضيت عشرين سنة وأنا أسعى إلى تكوين فكرة عن حياة النساء في ذلك الفضاء الذي يُختزل في تسمية جامعة هي «العالم الإسلامي»، حيث تحتاج النساء هنالك إلى من يدافع عن حقوقهن. دفعني كلّ هذا إلى إنجاز دراسةٍ أهدف من ورائها إلى الوقوف على سبب عدم قدرة الحس العام الغربي المُتنامي المُهتمّ بمعاناة المرأة المسلمة على الانتهاء إلى ما انتهيت إليه من نتائج من خلال التجربة المباشرة ومن خلال النظر والتحقيق في التاريخ. ومن ثمّ فهذا الكتاب يلخّص سعيي المُطّرد نحو الظفر بالطريقة الملائمة للتفكير في قضية المرأة المسلمة وحقوقها.

لم أكتفِ بتحليل تمثيلات الإعلام الغربي عن المرأة المسلمة ونقدها، كما لم أكتف بدراسة الطرق التي يتوسّل بها السياسيون لتوظيف الخطاب الشعبي حول المرأة، بل ألزمت نفسي

(10) - Amy Farrell and Patrice McDermott, "Claiming Afghan Women : The Challenge of Human Rights Discourse for Transnational Feminism," in Just Advocacy ? Women's Human Rights, Transnational Feminisms, and the Politics of Representation, ed. Wendy S. Hesford and Wendy Kozol (New Brunswick, N.J.: Rutgers University press, 2005).

بأخذ الحياة الشخصية للنساء اللواتي تعرفت إليهن على محمل الجدّ. [11] فكلّ قصة امرأة من أولئك النساء اللواتي ترجمتُ لحياتهن في الكتاب تدفعنا إلى مراجعة الأفكار النمطية الخاطئة حول المرأة. ففي كلّ تجربة من هذه التجارب، اكتشفتُ جانبًا من قصور المفاهيم المُعاصرة عن تصوّر ماهية الحقوق التي تتمتع بها المرأة المسلمة (أو تحرم منها) حتى في الحالات التي كشفت فيها هذه التجارب عن أنّ حياة هؤلاء النسوة كانت خاضعة بشكل عميق للتقسيم الجندري. فبعضهن كنّ يواجهن قيودا على حركتهن، وأغلبهن يحتكمن في سلوكهن وأخلاقهن إلى مُثل غاية في الصرامة، وتُسيِّر حياتهنّ قوانين وقيم تُميّز بإجحاف بين الرجال والنساء في الحقوق والواجبات. والخيارات في هذا المجال محدودة بالنسبة إليهن. إنني أتوسّل بدراسة حالاتهن على أمل تجسير الفجوة بين المُعضلات والمصاعب الخصوصية التي يواجهنها في مناطق وفترات زمنية محددة وبين السرديّات الغربية المُتفشّية عن المرأة المسلمة البائسة ضحيّة ثقافتها.

الآراء البديلة

أرى من الضروري التذكير بأنني لست الباحثة الوحيدة التي دعت إلى مراجعة صورة المرأة المسلمة التي فُرضت علينا هنا في الغرب [12]، كما أنني لست الوحيدة التي رفضت الربط بين هذه الصورة وبين سياسات العنف السائدة، فالمجال العام في أمريكا لا تعدمه المبادرات المُستنيرة ولا الأصوات العاقلة المتحررة المُجادلة للسائد. في الثالث عشر من أبريل / نيسان من سنة 2011، عرض موقعٌ على شبكة الإنترنت يسمّى (Muslimah Media Watch)، وهو موقع مهتم برصد تمثيلات الغربيين للمرأة المسلمة، ملصقا إعلانيا

---

(11) - استشهد كليفورت غيرتس Clifford Geertz ذات مرّة بسطر شعري من أشعار وليام بلايك William Blake في مسعى منه لبيان كيفية تحوّط علماء الأنثروبولوجيا للمعرفة، وسرّ إفنائهم العمر في أماكن مطمورة وغير ذات شأن، يتسقّطون دقائق الحياة اليومية في سبيل الإلمام بالوضع الإنساني. إنّ علماء الأنثروبولوجيا كما قال، هم مثل الشعراء "يرون عالمًا كاملا في أبسط الأشياء".

(12) - ينبغي التذكير بأن المؤلفة تعيش في أمريكا وتحمل الجنسية الأمريكية (المترجم).

لافتا للنظر يتعلق بحملة ألمانية عن حقوق الإنسان [13]. للوهلة الأولى، يبدو الملصق للناظر صورة أكياس قمامة بلاستيكية مرصفة على جدار مبني من الطين بعضها أسود والبعض الآخر أزرق. ولكن بعد تدقيق النظر، يبرز من بين هذه الأكياس شبح امرأة ملفوفة في بُرقعٍ أزرق (لباس أفغاني يلف كامل جسد المرأة). هذا الملصق الذي يجسد شعار حملة الحقوق الألمانية يُقرأ كما يلي: «هكذا يتم إهمال النساء المضطهدات، فالرجاء دعم جهودنا حتى ينلن حقوقهن». وعلّق كاتب بعد أن نشر الملصق على موقع نسوي آخر قائلا: «إذا سعيتم بشدّة إلى حذف الملصق فسيتم تجاهل الحملة»[14]. كانت النسويات المسلمات وغير المسلمات اللواتي لفتن الانتباه إلى هذا الملصق من ضمن أولئك اللواتي توجهن إلينا بالسؤال التالي: لماذا يفترضُ كثيرٌ من الأشخاص، بمن فيهم الناشطات في مجال حقوق الإنسان، أنّ النساء المسلمات يبدون غير فاعلات بصفاتهن الفرديّة وغير قادرات على الدفاع عن أنفسهن لمجرد أنهن يرتدين لباسا مُعيّنا؟ إن هؤلاء الناشطات النسويات لا يُنكرن ما تتعرض له هؤلاء النسوة من انتهاكات، بل على العكس من ذلك، هُن يدعوننا إلى الاستماع إليهن حتى نُلمّ بالمشاكل التي تعترضهن بدل مُعاملتهن معاملة أكياس القمامة.

وفي هذا السياق، تداولت الفيلسوفة النسوية الأمريكية **مارتا نسباوم** (Martha Nussbaum) في أمر المشاكل المُنجرّة عن الافتراض القائل بأن تحجّب المرأة أو سفورها قد يكون مؤشرا على مدى تعرّضها للاضطهاد من عدمه. فقد عبّرت في مقال نشرته بمدونة جريدة النيويورك تايمز سنة 2010 عن رفضها لمشاريع القوانين في بعض الدول الأوروبية الرّامية إلى منع النساء من لبس البرقع، مستندة في ذلك إلى مبدأ حرية الضمير، ذلك المبدأ الأساسي في القانون والقيم التاريخية الأمريكية وإلى مبدأ حقوق الإنسان حول المساواة في

(13)- Fatemeh Fakhraie, "Just. Ugh," *Muslimah Media Watch*, April 13, 2011, muslimahmediawatch.org/2011/04/just-ugh/. -

(14) -Maya Dusenbery, "Agency Is Easily Overlooked if You Actively Erase It," *Feministing*, April 14, 2011, feministing.com/2011/04/14/ agency-is-easily-overlooked-if-you-actively-erase-it/.
لفتت لورا سيولفوسكي Laura Ciolkowski انتباهي إلى هذا المقال فشكرا لها.

الاحترام.[15] لم تكُن طريقتها البارعة في الرد على أولئك الذين كانوا يلوكون الحجج إيّاها في دعوتهم إلى منع صنف من الملابس النسائية مُفحِمةً وحسبُ، بل ساخرة أيضا.

لقد فنّدت في المقام الأول الرأي القائل بأنّ البرقع علامة هيمنة ونفوذ ذكوريّيْن، وذلك عندما بيّنت أنّ هؤلاء الذين ينتقدون لبس البرقع لا يعرفون شيئا عن الرموز الإسلامية وليسوا مستعدين لمنع الكثير من الممارسات التي تكرّس الهيمنة الذكورية في مجتمعاتهم الغربيّة، شأن الاستغلال التجاري لجسد المرأة وشأن الجراحة التجميلية والعنف المنتشر في المنظمات الأخويّة (Fraternity). على سبيل المثال لا الحصر. عرضت نوسباوم بعض الأمثلة من الحياة اليومية كشفت من خلالها تهافت الحجّتين الأخريين اللتين احتج بهما دعاة حظر لبس البرقع، وهما على التوالي: 1- **أمنيًا**: يقتضي ظهور الناس في الفضاء العمومي أن يكونوا مكشوفي الوجوه 2- **اجتماعيًا**: من شأن تغطية جزءٍ من الوجه أن يفسد علاقة المواطنين بعضهم ببعض، إذ من المفروض أن تكون هذه العلاقة مبنية على الشفافية ومبدأ المعاملة بالمثل. **كتبتْ في هذا الشأن**: «مدينة شيكاغو معروفة بجوّها البارد كما هو الحال في مناطق كثيرة في أوروبا ولذلك فإنّ خروج المرء إلى الشارع يفرض عليه أن يلبس قبعة تغطي رأسه حتى الحواجب والأذنين وأن يلف وجهه بوشاح. ومع ذلك فلا أحد هنا يثير موضوع الشفافية والأمن، ولا أحد يُحظر عليه ارتياد البنايات العمومية الدافئة؛ بل إن عددا كبيرًا من أصحاب المهن الذين يحظون بتقدير كبير يغطّون وجوههم طوال السنة شأن الجراحين وأطباء الأسنان ولاعبي كرة القدم الأمريكية والمتزلجين على الجليد وعلى

---

(15)- تولت نوسبام تصحيح التسمية فموضوع المنع ليس البرقع وإنما النقاب. راجع:
Martha Nussbaum, "Veiled Threats?," *New York Times: Opinionator,* July 11, 2010, opinionator.blogs.nytimes.com/2010/07/11/veiled-threats/. –
وقد وضحت في الفصل الأول أنّ حجاب المرأة المسلمة متنوع الشكل وأن له أسماء عديدة عربية وفارسية ولكنها تستعمل في اللغة الإنجليزية دون تحديد واضح لأصلها، فالحجاب هو غطاء الرأس وأمّا النقاب أو البرقع فهو يغطي الوجه باستثناء العينين. وأما الشادور المنتشر في إيران فيغطي الرأس وكامل الجسم دون الوجه. ومن الجدير بالذكر أنني اكتشفت أن القناع الجلدي الذي يستعمله البدو في قطر لتغطية عيون الصقور التي يستعملونها للصيد يسمى برقع. راجع:
Hans Christian Korsholm Nielsen, *The Danish Expedition to Qatar, 1959: Photos by Jette Bang and Klaus Ferdinand,* English-Arabic version (Moesgård Museum, 2009).

اليابسة».

وفي مقالةٍ لاحقة، أجابت نوسباوم على اعتراضات القراء القائلة بأنّ البرقع يختلف عن كلّ ما ذكرته لأنه يُشّيء المرأة (لِنتذكر أكياس القمامة)، فذكّرتهم بأنّ جزءًا كبيرا من الشِّعر الأمريكي يعتبر العينين بمثابة نافذتين تطلان على الروح. ثم عززت إجابتها باستعادة تجربتها الخاصة. فطوال مدة إنجاز مشروع بناءٍ في مكتبها بجامعة شيكاغو، كان عليها أن تلف كلّ جسدها عدا العينين، وذلك لحماية حبالها الصوتية من أثر الغبار. وما لبث الطلبة أن تعودوا على هذا الوضع. ثم علّقت على الأمر قائلة: «لم أشعر البتَّةَ بأنَّ شخصيتي قد انتُهِكت، كما أن الطلبة لم ينتبهم شك في هويتي».(16) وخلصت في الأخير إلى أنه إذا سلّمنا بمبدأ حق البشر في المساواة في الكرامة، علينا ضرورةً أن نسلّم بأن كلّ حجة تُستدعى لتأييد حظر النقاب تصب في خانة التمييز المجحف. وقد بينت لاحقا في كتابها «**التعصب الديني الجديد: التغلب على سياسة الخوف في عصر القلق**- *The New Religious Intolerance: Overcoming the Politics of Fear in an Anxious Ag*» (أنّ ما يحرك هذه الدعوات إلى حظر «كلّ ما هو مغطّى» لا علاقة له بمسألة تغطية الوجه بل بسبب التوجّس من المسلمين.»(17)

لا أحد من أولئك الذين يناهضون بشكل علني تنميط صورة المرأة المسلمة يتجاهل قضية معاناة المرأة بصورة عامة، فنسباوم نفسها كانت قد تصدّت إلى ظاهرة التفاوت الجسيم بين المرأة والرجل القائم على النوع الاجتماعي، وإلى ظاهرة العُنف البغيض المُسلّط على المرأة في كلّ بقاع العالم.(18) إنني أتقاسم مشاعر التضامن مع كلّ الذين يطمحون إلى

(16) - Martha Nussbaum, "Beyond the Veil : A Response," New York Times : Opinionator, July 15, 2010, opinionator.blogs.nytimes.com/2010 /07/15/beyond-the-veil-a-response/.

(17)- Martha Nussbaum, "Veiled Threats?," New York Times: Opinionator, July 11, 2010, opinionator.blogs.nytimes.com/2010/07/11/veiled -threats/; and Martha C. Nussbaum, The New Religious Intolerance: Overcoming the Politics of Fear in an Anxious Age (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2012).

(18)- للإلمام بالموضوع راجع:

Martha Nussbaum's latest iteration for a general audience : Martha C. Nussbaum, *Creating Capabilities: The Human Development Approach* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2011).

مستقبل لا تعاني فيه المرأة ما تعانيه اليوم، سواء كانت المعاناة بسبب الجوع أو العنف العائلي أو الاستغلال الجنسي أو أي ممارسة تُلحق ضررًا بصحّتها أو تُهدر كرامتها. فعلى كلّ من يعنيه أن تعيش المرأة في سعة أن يبتغي المُثل الأخلاقية والسياسيّة حتى وإن بدت طوباوية. ومع ذلك، وبصفتي باحثة قد رافقت أعداداً من النساء يُعتبرن حالات قصوى بل لا نظير لها من الاضطهاد، فإنني ألحّ على أن يكون تحليلنا لطبيعة معاناة النساء وأسبابها دقيقًا. ولتحقيق ذلك، لا شيء أفضل من أن نُدشّن مسار بحثنا بالأخذ بدواخل النساء مثل ما فعلتُ مع زينب.

هل نحن حقا بإزاء حركات نسوية؟

يعدّ العقدان الأخيران مهمّين في هذا السياق إذ تم خلالهما إصدار اتفاقات دولية جديدة عززت حقوق المرأة ورفعت من درجة الاهتمام بقضاياها في جميع أنحاء العالم. خلال التسعينات وانطلاقا من انعقاد المؤتمر العالمي الرابع للمرأة في بيكين سنة 1995 ونجاح الحملة المطالبة باعتبار حقوق المرأة جزءًا لا يتجزأ من حقوق الإنسان، دخلت قضية المرأة مرحلة جديدة قوامها التنسيق بين النساء في كل أنحاء العالم، وتثبيت نشاط المنظّمات غير الحكومية للتمكين للمرأة، وبروز نُخب نسائية في مناطق أخرى من العالم وتوسّع نشاط الحركات النسوية الغربية ليشمل مناطق جديدة. لقد شكّلت اتفاقية الأمم المتحدة للقضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة إطارًا مهما لتحقيق المساواة بين الجنسين، كما ركّزت عددًا من المؤسسات للإيفاء بالغرض.(19) ففي المُجمعات العلمية وغيرها من

(19) - أفضل تحليل لمبادئ اتفاقية الأمم المتحدة للقضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة (سيداو) وتطبيقها في الواقع هو: Sally Engle Merry, Human Rights and Gender Violence : Translating International Law into Local Justice (Chicago : University of Chicago Press, 2006

والجدير بالذكر أن توقيت إصدار هذه الاتفاقية كان حاسما في تحديد مستقبل العلاقة بين الشريعة الإسلامية ومنظومة حقوق الإنسان وكذا مركزية موضوع "المرأة المسلمة" ضمن هذا العلاقة. فقد لاحظت زيبا مير حسيني، وهي عالمة أنثروبولوجيا القانون من أصل إيراني، أنّ صدور اتفاقية سيداو تزامن مع قيام الثورة الإيرانية. كان الأمر صادمًا، فقد اختار الناس هناك حكومة إسلامية. ومن المفارقات أنّ اعتماد الشريعة الإسلامية في إيران أعقب سنوات من العلمنة. في ظل هذا الواقع المرير، أضحت المرأة في قلب العاصفة. وردّا على إجبار النساء على لبس الحجاب في الأماكن العامّة، ظهر صنف جديد من الحركات النسوية هو الحركة

الأماكن، جرت نقاشات حماسيّة تصدّت فيها نسويات من العالم الثالث ونساء غربيات من ذوات البشرة السوداء في الغرب للنسويات الليبراليات اللواتي يدنّ النظام الأبوي في الثقافات الأخرى ويدعون إلى تبنّي قيم كونيّة في المساواة بين الجنسين، إذ ركّزن على اختلاف تجارب النساء في العالم باختلاف أعراقهن وانتمائهن الطبقي والجغرافي.[20] فكيف نُعامل النساء باعتبارهن فئة مُتجانسة؟

كان للنقاشات الحادة في صفوف الحركات النسوية حول ما إذا كان للنساء مُشتركٌ كاف لجعلهن فئة مخصوصة (تسمّى فئة النساء) أثرٌ على موضوع هذا الكتاب، فقياسًا على ذلك، هل يمكننا الاشتغال على فئة مُتفرّعة عن هذه الفئة نسميها «المرأة المسلمة»؟ لقد أفردتُ المرأة المسلمة ببحوثي لأنّ باحثين آخرين من داخل العالم الإسلامي ومن خارجه يتعاملون مع قضية المرأة بهذا التأطير. ومع ذلك، فإنّ جميع الحالات النسائية الخاصّة التي درستُها في هذا الكتاب تنتمي إلى العالم العربي، ومعظمها من المجتمعات القروية في مصر

النسوية الإسلامية التي اتخذت أشكالا عدة منذ سنة 1979. لذلك علينا أخذ ما تقوم به هؤلاء النسوة على محمل الجد فمن خلالهن يبرز البعد العابر للحدود للحركة النسوية. راجع:
Ziba Mir-Hosseni, "Beyond 'Islam' vs. 'Feminism,'" IDS Bulletin 42, no. 1 (2011): 67–77.

(20) - استمر هذا الجدل لاحقا بالإحالة على آراء نوسباوم وسوزان مولر أوكين Susan Moller Okin وكاترين ماكّينون Catherine MacKinnon وبالاعتماد على كتابات وندي براون Wendy Brown التالية:
Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2006); Inderpal Grewal, "On the New Global Feminism and the Family of Nations: Dilemmas of Transnational Feminist Practice," in *Talking Visions: Multicultural Feminism in a Transnational Age,* ed. Ella Shohat, Documentary Sources in Contemporary Art (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1998); Inderpal Grewal, *Transnational America: Feminisms, Diasporas, Neoliberalisms (Next Wave: New Directions in Women's Studies)* (Durham, N.C.: Duke University Press, 2005); Chandra Talpade Mohanty, *Feminism without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity* (Durham, N.C.: Duke University Press, 2003); Gayatri Chakravorty Spivak, "Can the Subaltern Speak?," in *Marxism and the Interpretation of Culture,* ed. Cary Nelson and Lawrence Grossberg (Urbana : University of Illinois Press, 1988); Rajeswari Sunder Rajan, *Real and Imagined Women: Gender, Culture, and Postcolonialism* (London: Routledge, 1993); Leti Volpp, "Blaming Culture for Bad Be-havior," *Yale Journal of Law & the Humanities* 12 (2000): 89–116; and Leti Volpp, "Feminism versus Multiculturalism," *Columbia Law Re-view* 101, no. 5 (2001): 1181–1218, among others.

حيث أجريت بحوثي. هذه القفزة من العام إلى الخاص تحتاج تفسيرًا.

المرأة المسلمة موجودة في كل بقاع العالم، ولكن المسلمين الذين يقطنون جنوب وجنوب شرق آسيا هم أكثر بكثير من الذين يقطنون الشرق الأوسط. والملاحظ أنّ منطقة آسيا قد عرفت ظهور تطورات هامة على المستويين القانوني والثقافي. والملاحظ كذلك أنّ بحوثا جامعية حول المسألة الجندرية قد أُنجزت في كل الأمم التي تعيش فيها النساء المسلمات. إنّ الدروس المستفادة من تجارب النسوة اللواتي عشن ضمن هذه الأطر المُغايرة تختلف بالطبع عن تلك التي يُمكنني استخلاصها من خلال تركيزي على مصر. فلكلّ بلد من بلاد المسلمين إرثه التاريخي الخاص. ففي بعض البلدان يُشكل المسلمون أقلية، وفي البعض الآخر أغلبية. في بعضها أغلبيتهم أثرياء، وفي البعض الآخر فقراء. يشهد لهذا التنوع الكبير البحوث الإثنوغرافية الدقيقة التي أنجزها علماء الأنثروبولوجيا، والأفلام الوثائقية الحيّة التي أنتجها أهل الاختصاص، والدراسات التاريخية التي نشرها القائمون على الأرشيف، وما جادت به قرائح نساء تلك المجتمعات من أشعار وحكايات ونصوص، وكذا مساهمات رجال القانون في مجالَيْ الدراسات القانونية والإصلاحات القانونية.

لو كنتُ مُختصّة في الهند مثلا لعملتُ على الاستفادة من التجارب المتنوّعة والأوضاع المُختلفة الضاربة جذورها في التاريخ، وذلك لإبراز هذا التنوع. إنّ العوامل التي شكّلت حقوق المرأة المسلمة، وكذا حياتها، في شبه القارة الهندية مثيرة للاهتمام. إنّ هويتهن الإسلامية هي التي تفسر ما حصل لهن أثناء الاضطرابات الطائفية الدامية في ولاية غوجارات (Gujarat)[21] وكيف أُتخِذن رهائن أثناء حرب تقسيم الهند على أساس ديني، وذلك عندما تمّ سبيهن ومن ثم استرجاعهن إثر الاستقلال حفاظًا على شرف الوطن (شأنهن في ذلك شأن السيخيات والهندوسيات). ومازالت الهند تشهد منذ سنوات صراعا حول مقترح يتعلق بقانون مدني موحد للأسرة. فقد شكلت قضية طلاق أثارتها نسويات هنديات (هندوسيات بالأساس) حافزا للطائفة المسلمة حتى تتمسك بقانون الأحوال

(21) - تشير المؤلفة هنا إلى حرب انفصال الباكستان عن الهند (المترجم).

الشخصية الإسلامي حمايةً لنفسها.[22]

بعض الانتهاكات التي كانت تتعرض لها النساء المُسلمات والتي كانت تثير مشاعر العالم حصلت في مناطق تختلف عن تلك التي سبق أن عشتُ وعمِلتُ فيها. فمنذ سيطرة القوات الأمريكية على أفغانستان سنة 2001، دأبت الصحافة الأمريكية على الاهتمام بالمشاكل التي تواجهها المرأة الأفغانية وعرضها على القرّاء. والملاحظ أنّ هذه الصحافة كانت تُركّز اهتمامها على دور «الممارسات الثقافية» فيما تعانيه المرأة، وليس على ما خلّفته الحرب في نفوس النساء من ندوب أو على تبعات عسكرة المجتمع ومن ثمة اختلاله بفعل الحرب. وهذا ما سأبينه في الفصل الأول. من المهم النظر إلى ما وراء العناوين الرئيسية لتلك الصحف.

في هذا السياق، ولإلقاء الضوء على دولة بنغلادش، لم يجد الإعلام الأمريكي طريقة أفضل من التشهير بحوادث رش النساء بمواد حمضيّة. ويعدّ الفيلم الوثائقي التلفزيوني الضخم «**وجوه الأمل**» (Faces of Hope). نموذجًا لمثل هذه الطرق التشهيرية. ولقد بينت **إيلورا شاودوري** (Elora Chowdhury) بعد دراستها للموضوع ولطريقة تناوله إعلاميا أنّ مسألة الاعتداء على النساء باستعمال مواد حمضية كانت موضوع الحملات الانتخابية المحلية لنسويات بنغاليات كرّسن جُهدهن له لسنوات عديدة. فقد أسّسن جمعيات بغرض تقديم المساعدة للناجيات من حوادث الحمض. وبيّنت شاودوري كذلك أنّ أولئك الناشطات البنغاليات (واللواتي كان بعضهن من الضحايا) قد نجحن في حشد الدعم الدولي لجهدهن، ولكن تمّ التعتيم على هذا الجهد من خلال حصول الفيلم الوثائقي الأمريكي المذكور على جائزة منظمة العفو الدولية.[23] إلا أن المزعج حقا في الموضوع كما

(22)- *Zakia Pathak and Rajeswari Sunder Rajan, "Shahbano," Signs* 14, no. 3 (1989): 558–582 ; Flavia Agnes, "Interrogating 'Consent' and 'Agency' across the Complex Terrain of Family Laws in India," *Social Difference Online* 1 (2011): 1–16, socialdif ference.columbia.edu/files/socialdiff/publications/SocDifOnline -Vol 12012.pdf. -

(23) - Elora Halim Chowdhury, Transnationalism Reversed: Women Organizing against Gendered Violence in Bangladesh, SUNY Series, Praxis: Theory in Action (Albany: State University of New York Press, 2011), 4.

تقصّت شاودوري هو النزوع إلى تبسيط تلك الأحداث والتوسيع في المدى الديموغرافي للمُشكل حتى تُناسب سردية التقدم، والتي كُتبت بمقتضاها للنساء المسلمات حياة جديدة بفضل «المتنورين» الذين أنقذوهن من براثن «الهمج». [24] لقد تم تجاهل طبيعة الوقائع، إذ لا أحد يعلم من هم مستعملو المواد الحمضية ولماذا رُشت بها وجوه النساء (فهذا النوع من العنف يستعمل في كل الحالات، بدءًا بحالة رفض التحرش الجنسي وانتهاء بالمُنازعات العائلية والعقارية). والأكثر إثارة للقلق هو ما حدث للضحايا اللواتي تبنّى «أهل الخير والإحسان» ذوي النوايا الحسنة قضاياهن. فما من شك أنّ تغييرًا ما حصل في حياتهن فأضحين عُرضة لضغوطٍ جديدة، منها بالخصوص التبشير المسيحي، ذلك أنّ اختيارات بعض الفتيات لم تَرُق لمُنقذيهن الذين وضعوا لهنّ سيناريوهات محددة. وفي المُحصّلة، لم تكن قصة تلك الأحداث واضحة وبسيطة كما تزعم تلك السرديات. وهذا ما لا ينسجم مع الزعم بأن الثقافة الإسلامية هي سبب اضطهاد النساء المسلمات.

تُشكّل مُشكلات المرأة المسلمة بانتظام مادة للنقاش على المستوى الدولي، وهو ما لا تحظى بها مشاكل المرأة في بقية بلدان العالم. لقد أظهرت الطريقة التي تعاملت بها مجموعات حقوق الإنسان الدولية مع الأبحاث الدقيقة التي أنجزتها دينا مهناز صدّيقي Dina (Mahnaz Siddiqi) عن الدعاوى القانونية المتعلقة بالاغتصاب في بنغلاديش أنّ مثل هذه الحالات تتعرض للتحريف عندما تصبح قضية رأي عام دوليّة. ففي العديد من دعاوى الاغتصاب المثيرة للجدل التي حكم فيها القضاة بوجوب زواج المغتَصَبة من مُغتصبها، تبيّن لصدّيقي من خلال شهادات النساء المعنيات وكذا مُرافعات محاميهن أنّ الأمر لا يتعلق باغتصاب بل بخلافٍ جدّ في إطار علاقات جنسية تمت بالتراضي. فعندما تكتشف المرأة أنها حامل أو عندما يُخلّ شريكها بوعده لها بالزواج، تعمد إلى اتهامه بالاغتصاب أو الإغواء. ولذلك فإنّ تقديم أهل النساء المعنيات لبناتهن على أنهن ضحايا الاغتصاب يهدف إلى الحفاظ على ماء الوجه وصون مكانتهن الاجتماعيّة، كما يُعدّ وسيلة ضغط على

(24) - Makau W. Mutua, "Savages, Victims and Saviors: The Metaphor of Human Rights," Harvard International Law Journal 42, no. 1 (2001): 201–245.

شركائهن حتى يتزوجوهن. ومع ذلك، تصرّ مجموعات الدفاع عن حقوق الإنسان والمرأة على اعتبار مثل هذه التسويات انتهاكا فظيعا لحقوق هؤلاء الفتيات، في حين أنّ الأمر يتعلق بمحدودية الخيارات المطروحة أمامهن بمقتضى المُثل التي تُحدّد مكانة المرأة في المجتمع، وبسبب الوصم الجنسي، وبؤس النظام القانوني. ولذلك هناك فرق بين المعوّقات الجندرية و«الجرائم الفظيعة ضد المرأة» فلا ينبغي الخلط بينهما. ثم إن هذه المعوقات لا علاقة لها البتة بالشريعة الإسلامية لأن النظام القانوني الذي ينظر في هذه القضايا هو النظام العلماني الذي تعتمده الدولة.[25]

لقد أضحت الشريعة الإسلامية في السنوات الأخيرة بمثابة هوية المسلمين عبر العالم، وهي في نظر الكثير من الغربيين العدو المقيت والطبيعي لحقوق المرأة، وبالنتيجة أضحت آثار فرض قوانين الشريعة الإسلامية على المجتمعات المسلمة وتداعياته موضوع نقاشاتٍ حادة.[26] ففي جنوب شرق آسيا، وبعد صراع مرير خاضه إقليم آتشيه (Aceh) بإندونيسيا مع الدولة وتُوّج بنيل الاستقلال الذاتي، وعقب الرخاء الذي عم الإقليم بعد التسونامي، فُرضت على الناس قوانين نُسبت إلى الشريعة الإسلامية.[27] والحقيقة أن انتهاك هذه القوانين للأعراف الجندرية المحليّة وارتهانها للصراع السياسي يبيّن أنه لا شيء يربطها بالشريعة. ولكن في ماليزيا المجاورة، ظهرت مجموعة من النسويات المُسلمات المُجدّدات يطلقن على أنفسن اسم «الأخوات في الإسلام» طرحن على أنفسهن مُهمّة التصدي للتفسيرات المحافظة للشريعة الإسلامية. وفي سنة 2009 انبثقت عن هذه المجموعة حركة دولية لإصلاح قانون الأسرة الإسلامي.[28]

(25) - Dina M. Siddiqi, "Crime and Punishment: Laws of Seduction, Consent, and Rape in Bangladesh," Social Difference Online 1 (2011): 46–53, socialdifference.columbia.edu/files/socialdiff/publications/SocDif Online-Vol12012.pdf.

(26) - تعد قضية أمينة لوال Amina Lewal في نيجيريا أبرز قضية وجدت لها صدى على المستوى الدولي.

(27) - Jacqueline Aquino Siapno, "Shari'a Moral Policing and the Politics of Consent in Aceh," Social Difference Online1 (2011): 17–29, socialdifference.columbia.edu/files/socialdiff/publications/SocDifOnline - Vol12012.pdf.

(28) - حول تقييمي لإنجازات مجموعة مساواة Musawah في ماليزيا راجع الفصل السادس.

تكشف هذه الأمثلة المأخوذة من مختلف أرجاء العالم الإسلامي عن تنوع الظروف التي تواجهها النساء المسلمات، وعن كيفية مُعالجتهنّ لها وعن الاستراتيجيات المُتّبعة لتحقيق ذلك، وعن مدى سوء فهم الغربيين لمسعاهنّ، وكذا عن تجاهلهم لمدى تعقّد أوضاعهن. هذه التحليلات التي تسيء فهم قضايا المرأة المسلمة على بساطتها هي بمثابة تحذير وجب علينا الاحتياط له. علينا الاعتراف بتعرض المرأة إلى انتهاكات وتعديات على حقوقها في كل مكان في العالم سواء تعلق الأمر بالاتجار الجنسي بالمرأة في سياتل وتل أبيب ودبي أو بالاغتصاب في بلجيكا وكمبوديا والبوسنة أو بالعنف الأسري في شيكاغو وكيب تاون وكابول. وفي نفس الوقت، علينا الاعتراف بأنّ المرأة تعيش يوميًّا أصنافًا من المعاناة، مثل انعدام الأمن، والجوع، والمرض، وهي معاناة لا يُمكن تصنيفها على أنها بسبب جنسها أو هي خاصّة بثقافةٍ دون أخرى أو بدين معيّن. خلاصة الأمر أنه يتوجب علينا طرح الأسئلة الأساسية عمّن يقف وراء المشكلات التي تُعانيها نساءٌ بعينها. فما هي الحلول الأكثر نجاعة التي ينبغي اعتمادها لمعالجة المشاكل المستجدة؟ ومن هو المؤهل أكثر من غيره للإلمام بهذه المشاكل ومن ثمة اقتراح الحلول المناسبة؟ لقد تصدّت الناشطات النسويات المُسلمات لقضايا النوع الاجتماعي في مجتمعاتهن منذ أكثر من قرن. حصل ذلك في مصر والشام وبنغلاديش الحالية. كتبت **إيلورا شهاب الدين** (Elora Shehabuddin) بهذا الخصوص أنه إذا كان صحيحا أنّ هذه الحركات الإصلاحية قد قادها في الأصل رجال «فمنذ نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين أبدت النساء المُسلمات هِمّة لإصلاح أوضاعهن». [29]

لقد سعيتُ طيلة العقد الماضي إلى التأمّل في السياسات والأخلاقيات التي تُنشر بمقتضاها الخطابات حول **«النساء المُسلمات المضطهدات»** عبر العالم. وقد ركّزتُ اهتمامي على الإطارات الاجتماعية النشطة للغاية لـ «حقوق المرأة المسلمة»، مُستندةً في ذلك إلى ما يحصُل في العالم من أحداث أكثر من استنادي إلى معارفي الأنثروبولوجية. والحقيقة أنّ

(29) - Elora Shehabuddin, "Gender and the Figure of the 'Moderate Muslim': Feminism in the Twenty-First Century," in The Question of Gender: Joan W. Scott's Critical Feminism, ed. Judith Butler and Eliza-beth Weed (Bloomington : Indiana University Press, 2011), 107

الاستعمال المفضوح للصورة الحزينة للمرأة الأفغانية المضطهدة لتبرير الحرب على أفغانستان سنة 2001 دفعني إلى التفكير مليّا في الموضوع. إلا أنّني قدّرتُ أنّ أفضل مُقاربةٍ للمشكلة تكمُن في تعميق معارفي التفصيلية حولها. ولهذا السبب، فإنّني أعتمد بشكلٍ كبير على تجربتي بالمعيشة بين ظهراني سكان بعض القرى المصرية. إنني لا أزعم أنّ النساء موضوع دراستي يُمثّلن جميع النساء، ولكني أرى أنهن يصلحن كعيّنة أبيّن من خلالها أنّ معرفة الناس عن كثب في أي مكان من العالم هي المانعة لنا من الاطمئنان إلى الأفكار العامة الشائعة عن الثقافات والأديان والبلدان، أو القبول بالرؤى التبسيطية للمشاكل وكيفية حلّها. تشُدّني التفاصيل التي تأتي على لسان رواة القصص، وتشدني حساسيّتهم أكثر مما تجذبني تنطّعات المجادلين.

الاختيارات المُحيّرة

رغم أن الكثيرين قد أبدوا استعدادهم لاستبعاد الحكايات المثيرة عن قمع النساء، تلك التي يسيل لها في العادة لعاب وسائل الإعلام وتساهم في جعل الوضعية الفظيعة "للمرأة المسلمة" أمرا مسلّما به، ما زال أغلبية الناس على اقتناع راسخ بأنّ مقياس تحديد حقوق المرأة ينبغي أن يستند إلى قيمتيْ الاختيار والحُرية، وبأنّ هاتين القيمتين في غاية الهشاشة داخل المجتمعات المسلمة. إن فكرة وجود قيود على حرية المرأة تحوّلت إلى هوس يتقاسمه الأجانب والتقدميون العلمانيون في العالم الإسلامي. يشهد لذلك بشكل جلي انزعاجهم من حجاب المرأة المسلمة (حجابا كان أم برقعا أم نقابا أم حتى مجرد غطاء للرأس). إنهم يفترضون أن المرأة المُحجّبة إنما تفعل ذلك بالإكراه أو استسلاما لضغوط الرجل في حين أنها في الواقع لا تُلزم بوضع الحجاب إلا في الأماكن العامة وفي حالات معدودات، وأنّ نساءً مُسلمات مُتعلّمات قد ناضلن طيلة العقود الثلاثة الأخيرة في سبيل حقهن في لبس الحجاب. لقد كنّ يتحدين عائلاتهن، وأحيانا القانون، ليرتدين ما يعتبرنه لباسا إسلاميا مُحتشما. إن قرار هؤلاء النسوة ارتداء الحجاب في إطار ما سمّته ليلى أحمد

«الثورة الهادئة» قد تشكّل في سياق تاريخ حافل بالجدل حول دلالاته.[30] ولكن هل يمكن للباس أن يرمز إلى الحرية أو إلى القيد؟ كيف يمكننا التمييز بين ما يُلبس عن قناعة وبين ما يُلبس تحت ضغط العادة أو المجتمع أو الموضة؟ جسّد رسم كاريكاتوري صدر على غلاف مجلة (the New Yorker) سنة 2007 هذه المعضلة بشكل رائع: ثلاث فتياتٍ يجلسن جنبا إلى جنب في إحدى عربات مترو نيويورك. الأولى كانت مُنقبة بحيث لا يبرز منها سوى عينيها، والثانية شقراء تضع نظارة شمسية كبيرة وتلبس لباس سباحة وتنتعل "شبشبا" يكشف عن أظافر مطليّة. وأمّا الثالثة فهي راهبة لطيفة المظهر تضع نظارة طبيّة. وكُتب تحت الرسم التعليق التالي: «المرأة هي المرأة».

بحكم المُفردات المستعملة في الغرب لتمثيل حياة النساء المسلمات والتداول بشأنها، لا يمكن لأيّ كتاب عن المرأة في العالم الإسلامي تجنّب الخوض في مسألة كيفية الاختيار، وفي معنى اعتبار الحرية قيمة مُطلقة. لقد تعهدتُ هذه القضايا بالدرس مرارا وتكرارا، فهي من صميم الموضوع. لقد نشأنا في رعاية العائلة، لذلك وجدنا أنفسنا في عُهدة مجتمعات بعينها وضمن طبقات اجتماعية محددة وفي لحظات تاريخية مميزة. كلّ ذلك كيّف رغباتنا وضيّق اختياراتنا.. هذا لا يعني عدم وجود بعض الأشخاص وبعض المجتمعات الذين لهم فرص الاختيار وإمكانياتهم أكثر من غيرهم؛ لقد أنبأتنا فرجينيا وولف (Virginia Woolf) في مقالتها المطولة «غُرفةٌ تخصّ المرء وحده– A Room of One's Own » أن هذه الفرص كانت من نصيب الرجال في العادة، على الأقل في بريطانيا حتى الحرب العالمية الثانية.[31] ولكن هل تتحدّد سُلطة الاختيار النسبية فقط بمقتضى الجنس أو الثقافة؟ علينا أن نفكر في العوائق التي تعترضنا بصفتنا مسؤولين عن حياتنا الخاصة. وعلاوة على ذلك، علينا أن نتساءل عن رأينا في أولئك الذين قد لا يمثل الاختيار عندهم الطريقة الوحيدة المُفضية إلى حياة جديرة بأن تُعاش. إن أغلب الأعراف الدينية تنبني على مبدأ الجبرية. فحتى قدماء الإغريق رأوا في العجرفة، باعتبارها إفراطا في الكبرياء أو

(30) - Leila Ahmed, A Quiet Revolution: The Veil's Resurgence, from the Middle East to America (New Haven, Conn.: Yale University Press, 2011).

(31) - Virginia Woolf, *A Room of One's Own* (London: Hogarth Press, 1929).

الاعتقاد بإمكانية تحدّي الآلهة، خطيئةً مأساوية.

مثل هذه الأسئلة ضرورية عندما نفكّر في وضع المرأة المسلمة وحقوقها؛ فعندما تفحصت وندي براون (Wendy Brown) تلك الفكرة العجيبة القاضية بأن الديمقراطيات الغربية تحرص على سنّ تشريعات تُحدد للنساء المسلمات ما يجب أن يرتدينه من الملابس، فقد ذكّرتنا بأن العلمانية ليست هي التي وهبت الحرية أو المساواة للمرأة في الغرب. تقول براون إنّ آرائنا تستند إلى أنّ «الجسد العاري والتباهي بالحياة الجنسية رمز لحرية المرأة وحصولها على المساواة، إن لم يكن مقياسا لهما».[32] وهكذا، يُنظر إلى النساء اللواتي يترددن على المساجد لتقوية إيمانهن، واللواتي ينتقين من الملابس المحتشمة ما يعتبرنه لباسا شرعيا، على أنهن يعشن حيرة ما.[33] من المؤكد أن مثل هذه الافتراضات المُتحاملة ستصدم صديقتي زينب، وهي التي دأبت على أن تلتف بعباءتها السوداء وتغطي شعر رأسها. وخلصت براون إلى أننا عندما نعتقد جازمين بأن المرأة المُسلمة تفتقد نسبيًا حُرية الاختيار، فإننا نُسقط من حساباتنا أن "كلّ اختيار هو إلى حد ما رهين السلطة، بل ومتأثّرٌ بها، وأن كلّ اختيار إنما يباعد المرء عن الحرية إلى حدًّ ما".

إن أحد أهم المواضيع المتواترة في الكتاب هي كيفية الترويج لمثل هذه الأفكار الضحلة عن الحرية. وللإجابة عن هذا السؤال، استطلعتُ الخطابات السياسية والثقافة الشعبية. لم تتوان آيان حرصي علي(Ayaan Hirsi Ali)، الأمريكية من أصل صومالي والتي ما فتئت تعبّر بحماس طيلة العقد الأخير عن وجهة نظر أمريكا الشمالية وأوروبا بخصوص وضعية المرأة في الإسلام، عن وصف النساء المسلمات بـ «العذارى في المخادع». إنها تعرّف نفسها بأنها امرأة مسلمة استطاعت الإفلات من المخدع، إذ رفضت «الآداب الجنسية القبَلية» التي

(32) - Wendy Brown, “Civilizational Delusions: Secularism, Tolerance, Equality,” *Theory and Event* 15, no. 2 (2012). For a good critique of French secularism and its treatment of the veil, see Joan W. Scott, *The Politics of the Veil* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2007).
(33)- Saba Mahmood, *Politics of Piety* (Princeton, N.J.: Princeton Uni-versity Press, 2006).

تنسبها ظُلّمًا للإسلام. ولذلك وجدت خلاصها في الإلحاد.[34] وفي هذا السياق، فإنها تعرض على الفتيات المسلمات خطة مفصلة للإفلات من قبضة العائلة.[35] وتُعزّز هذه الصورة عن المرأة المسلمة المُضطهدة من خلال كُتيّبات الجيب المُنتشرة التي تعمد إلى ترسيخ هذه الصورة عبر جملة من الاستعارات: الطائر الحبيس في القفص، والذبابة العالقة، والعنكبوت المحجوز في زجاجة.

الطائر الجريح

تشكّل المقابلة المجازية بين الطليق والحبيس جوهر اهتمامات الحركة النسائية الأمريكية المعاصرة، وهو اهتمام نابع من إيديولوجيا وطنية وفلسفة سياسية فعّالتين. ويعتبر عنوان مذكّرات مايا أنجلو (Maya Angelou) الكلاسيكية «أعرف لماذا يغرّد الطائر الحبيس في القفص- *I Know Why the Caged Bird Sings*» إحدى أكثر الصّور الشّعريّة التقليدية إيحاءً. وتتمحور قصة سيرتها الذاتية، قصّة تحرّرها من العنصريّة والاستغلال الجنسي في الآن ذاته، حول المقابلة بين الطائر حبيسا وحرّا. إنّ ظلّ الطير الحبيس في قصيدة أنجلو يقف على قبر الأحلام، "يصرخ ظلّه صرخة كابوس"[36]. وبالمناسبة أريد أن أضيف إلى هذه المقابلة الكلاسيكية أغنية أخرى عن صرخة الكابوس، سمعتها في الأردن. هذه الأغنية تدعونا للتّفكير بطريقة مختلفة في المرأة والحريّة لأنّها تلامس الواقع الجديد الذي نحياه، واقع يهيمن عليه خطاب رائج مثل خطاب أيان حرسي علي، يركزّ على إبراز الحريّة التي يهبها الغرب في مقابل القيود التي يفرضها الإسلام. هذه الأغنية ليست سوى تذكيرٍ جليل

(34) - Ayaan Hirsi Ali has resisted “the closing of the Muslim mind” by reading Voltaire. Ayaan Hirsi Ali, *The Caged Virgin: An Emancipation Proclamation for Women and Islam* (New York: Free Press, 2006): 129–140.

(35) - Ayaan Hirsi Ali, “Ten Tips for Muslim Women Who Want to Leave,” in ibid., 111–122.

(36) - Maya Angelou, I Know Why the Caged Bird Sings (New York: Bantam Books, 1993).

ويمكن الاطلاع على القصيدة كاملة في:

The Complete Collected Poems of Maya Angelou (New York: Random House, 1994), 194–195.

وقد استعنا في ترجمة هذا المقطع بالترجمة العربية. راجع الموقع الإلكتروني التالي: (المترجم)

https://www.alqasidah.com/epoem.php?ie=3616

لنا حتى نضع هذه الصور في إطارها الحقيقي، وحتى نعمّق فهمنا لدلالات الحرية في الحياة اليوميّة للأفراد من جهة، ولسياسات التّدخل الإمبريالي من جهة أخرى. حينئذ سنكتشف أنّ الأمر لا يكمن في كون المرء حرّا أو مضطهدا، مخيّرا أو مسيّرا. إنّ الإقرار بأنّ القيود الثقافية هي التي تحرم الآخرين من الحرية هو لعمري المُحرّض للأجانب على تجهيز حملات إنقاذ. هذه التمثيلات تحجب وقائع من الجدل الداخلي ومن النضال المؤسساتي الذي عرَفته كلّ البلدان في سبيل تحقيق العدالة. وهي، إلى ذلك، تصرف النظر عن مسؤولية القوى الاجتماعية والسّياسيّة في بلورة طريقة عيش الناس. لقد سمعتُ هذه الأغنية من إحدى عمّاتي العزيزات (في الواقع هي أوّل ابنة عمّة لأبي ولكنّنا ندعوها عمّتي). بعد عقد من وفاة زوجها قرّرت الانتقال إلى الأردن لتكون قريبة من أخيها وأخواتها. لقد تفرّق أفراد العائلة بعد تهجيرهم من فلسطين سنة 1948. إلا أنّ أشقاءها التقوا مجدّدا بعد ترحيلهم من الكويت خلال حرب الخليج الأولى، كما هو الحال بالنسبة إلى العديد من الفلسطينيين.

بعد عدة سنوات التقيتها في الأردن عند مشاركتي في أحد المؤتمرات. كانت تبدو جميلة وفاتنة رغم أنها كانت على أعتاب الثمانينات. لم تتوقف عن وضع مساحيق التجميل بكل عناية. كان شعرها مشدودًا إلى الأعلى ومُثبتا بدبوس ملوّن. وعندما ذهبنا لزيارة بعض أقاربنا ارتدت تنّورة أنيقة سوداء طويلة وحذاء عصرياً، ولفّت حول رأسها وشاحا من الحرير.. طوال الفترة التي عرفتها فيها كانت حريصة على تأدية الصّلوات في وقتها، وكانت تحرص على ترديد الأذكار والأدعية المعروفة في العالم الإسلامي. إلى جانب ذلك، كانت مولعة بالغناء. وفي ذلك اليوم، عنّ لها أن تطربنا بغنائها، فاختارت لنا أشجى أغانيها وأكثرها حميمية. وممّا أثار اهتمامي، أن هذه الأغنية ترتكز على نفس الصّور الشّعريّة في قصيدة أنجلو عن الحرية:

أنا الطير الجريح عامين ....في الدنيا غريب

بدوّر على أوطاني .... ومليش غير نواحي

الجرح اللي فيه كبر أكثر ...... ويلزمه سنين تشفيه

مهما طالت السنين .... مسير الزمان يداويه

عيون مفتوحة وشايفة .... غيوم كثيره جاية

أنا بصرخ من جوه قلبي .... وأنا وحدي اللي بسمع صراخي

نفسي العالم يسمعني .... ويقول الحق مش يظلمني

أنا عندي أمل بالله .... يظهر الحق بإذن الله

عَمَدت عمّتي إلى ترجمة كلمات الأغنية، إذ لم تكن متأكدة من مقدرتي على فهم اللّغة العربيّة أو إدراك كُنه الأغنية. ثم عقّبَت مشيرة إلى أنّ كل من يسمعها تغني يدرك أنها سعيدة لأنها تبدو حنونة ومرحة. وبالفعل، فإنّ حنانها ومرحها جعلا منها قصّاصة حيوية تقدّر هشاشة الذات البشرية. وعندما تؤلمها ركبتها ويخذلها ضعف بصرها، كانت ترمقني بنظرها وتقول: «لقد بلغتُ من العمر عتيا.»

أسرّت لي أنّها ألّفت هذه الأغنية عندما فقدت ابنتها في حادث سير مع صديقاتها في الجامعة في ويسكنسون. (وللتذكير ابنتها هذه كانت من أترابي وكانت أثيرة لديّ). ظلّت حبيسة المنزل لعدة أشهر إثر الحادث. مازالت تغني نفس الأغنية ولكن بإحساس مختلف، فقد غيّب الموت زوجها أيضًا، ثم لحق به ابنها بعد معاناة مع مرض السرطان.

لقد قست الحياة على عمّتي. كانت بداية حياتها واعدة، فبفضل حذاقتها وموهبتها وأصولها العائلية العريقة في يافا حظيت بزواج هانئ، أو هكذا بدا الأمر. كان زوجها يكبُرها بعدة سنوات، ولكنّه تلقّى تعليما جيّدا على يد اليسوعيين، وكان يشغل منصبًا مُحترمًا في مكتب الجمارك البريطاني في مطار اللّد (يسمّى الآن بمطار "بن غوريون"). ما زالت تحتفظ بصورة كبيرة ليوم زفافها باللونين الأسود والأبيض علّقتها في ركن من أركان غرفة نومها. تظهر في الصورة جالسة على الدكّة باحتشام العرائس، وشعرها مضفور، وفي

جيدها عقد من اللؤلؤ، ويُظهر الفستان الأبيض الذي كانت ترتديه جسدها الناعم. لكن حياتها الزوجية سرعان ما انقلبت رأسا على عقب بشكل غير متوقّع.

بعد بضع سنوات من زفافها، اندلعت الحرب في يافا بين الفلسطينيين والمستوطنين اليهود القادمين من تل أبيب، والذين كانت تحدوهم الرغبة في تهويد كامل فلسطين. وفي خضمّ هذه الأزمة، أخذها زوجها بصحبة ولديهما في «إجازة» إلى مصر. لم يحملوا معهم سوى حقيبتين. لقد أخبرتني بما حدث حين تلقوا خبر سيطرة الصهاينة على يافا. كانوا يقيمون في نُزل بالقاهرة عندما علموا باحتلال الصهاينة للمدينة، رغم أنها كانت من ضمن المناطق التابعة للفلسطينيين وفق خطّة التّقسيم التّي وضعتها منظّمة الأمم المتّحدة آنذاك. وهكذا، أضحت يافا تابعة للدولة الإسرائيلية الناشئة. حينئذ خبط زوج عمّتي رأسه بالحائط، إذ لم يعد بإمكانهم العودة إلى فلسطين، فاضطرّوا إلى أن يعيشوا لمدة عشرين سنة حياةً وضيعة في أحد الأحياء الشعبية بالقاهرة.

تعرّفتُ إلى هذه العائلة أواخر الخمسينات، عندما توظّف أبي في منظمة الأمم المتّحدة للتّربية والعلوم والثّقافة (اليونيسكو). كنّا نهوى اللّعب مع أبناء عمّتنا التي كانت تعدّ لنا أطباقا شهيّة. كانت مولعة بالغناء أثناء قيامها بترتيب شؤون المنزل، وكانت تغض الطرف عمّا كُنا نأتيه من مقالب في حقّ الجيران. لم تكن تطلب مساعدة زوجها في تسيير أمور البيت إلا لِمامًا، لأنه كان في غالب الأحيان خارج المنزل، فوضعه كلاجئ لم يكن يسمح له بالحصول على عمل لذلك كان دائم التجهم. حين عرفته في السابق كان يفتخر بكونه يجيد التحدث بعدة لغات (العربيّة والفرنسيّة والانجليزيّة والعبريّة) وكان لا يُرى في الغالب إلا وهو مُنكب على قراءة كتاب. لم يكن مثل عمتي مقبلا على الحياة وشغوفا بالموسيقى. أنجبا أربعة أطفال ولمّا كبروا أرسلاهم تباعا إلى الولايات المتّحدة الأمريكيّة للدراسة. ولمّا تخرّج الأخ الأكبر مهندسا، استقدم أبويه للإقامة معه في إحدى ضواحي منطقة الغرب الأوسط (Midwestern).

لم تُنصف الحياة عمّتي. فقد نشأت وترعرعت في الثلاثينات والأربعينات في يافا ولكنها تزوّجت في سنّ مبكّرة عساها تظفر بفرصة للتعلم. أصبحت سنة 1948 لاجئة

مثلها مثل آلاف الفلسطينيين، فخسرت كلّ شيء وتغرّبت. لقد عاشت لخمسين سنة مع زوج لم يكن جديرًا بها. ورغم أنها سعت إلى التأقلم مع هذا الزواج، فإنها عجزت عن تحقيق ذاتها. إنّ الشيء الوحيد الذي منحها الأمل وبعث فيها الحياة، هو الغناء. إنّ في أغنيتها «الطائر الجريح» ما هو أعمق وأشمل من معاناتها الشّخصيّة. وقد وضّحت لي ذلك قائلة: «جروحي عميقة عمق جروح فلسطين. نحن الفلسطينيّين نحمل في داخلنا جروحا عميقة ونشعر بالغربة أينما حللنا». ومن هذا المُنطلق، لا يمكن بأي شكل من الأشكال الفصل بين حالة عمتي الشخصية والأحداث التّاريخية والسياسيّة التي شكّلت حياتها ورسمت حدودها.

كان الغناء يوفر لعمتي الهدوء والسكينة، وكانت تجد متعتها في أحضان العائلة. وأما السلام الداخلي فلم تكن تجده إلا حين تصلّي كما ذكرت لي في إحدى المناسبات. لقد كانت تكافح من أجل قراءة بعض الآيات القرآنيّة كلّ يوم، وذلك بالرّغم من عدم ارتيادها لمقاعد الدّراسة، وهو ما كان يمكن أن ييسّر عليها الأمر. كانت تحدثني باندهاش عمّا وجدته في القرآن من روائع؛ تعلّمت من القرآن أنه «عندما يسلّم المرء بقضاء الله وقدره فتلك علامة على أنّه بدأ يدرك عمق الوجود».

كانت ظروف عمتي الماديّة أفضل من ظروف زينب، إذ لم تُجبر على العمل في الحقول أو على مواجهة رجال الشرطة، فهي تنتمي للطبقة الوسطى وتعيش مُرفّهة في شقتها المزدانة بتشكيلات من الزهور المُجفّفة وصور الأحبة الذين رحلوا. ولكنها في المخيال الشعبي الأمريكي ليست سوى تلك المرأة القروية التي تلتف بالسواد وتسكن في منزل من طين: إنها نموذج المرأة المسلمة التي تخنع كالعبيد لإله لا يأبه بها، وترضى بالحبس المُشين والمُعاملة الفظّة من الرجال انصياعا منها لبضع آياتٍ من القرآن. لا شيء كان يجعل عمتي تستمرّ في الحياة غير التعلق بالعائلة والثقة بالله.

تكشفُ لنا حياة هؤلاء النّسوة أسباب مُعاناة المرأة وتنوّعها وتعقّدها. وهكذا، ندرك انطلاقا من حادثة إساءة الشرطة استعمال نفوذها في مصر سنة 2011 ورجوعًا إلى المظلمة التي ارتكبها الاحتلال البريطاني في حق الفلسطينيين عندما ساند سياسة طرد الفلسطينيين

من أراضيهم وديارهم من قبل العصابات الصهيونية سنة 1948 أنّ ما يُحدد جُلّ مقومات العيش الأساسية لهؤلاء النسوة هي بالتأكيد السلطات السياسية المحلية التي هي ليست في الحقيقة سوى مُنفّذ لسياسات تُصنع على المستوى الوطني بل وحتى الدولي. لم تُوفّق المرأتان في أن تظفرا بزوجين قادرين على جعلهما ترتقيان بنفسيهما، إمّا لأسباب تتعلق بشخصيتيْ الزوجين أو بسبب ظروفهما المادية والسياسية المحفوفة بالمخاطر؛ بل الأمر لم يقف عند هذا الحد فقد تزعزعت ثقة المرأتين بنفسيهما وتضررت صورتاهما الاجتماعية بسبب هذين الزوجين اللذين، والحق يقال، لم يتوانيا عن توفير لقمة العيش لعائلتيهما معرضين نفسيهما للإذلال ومقامرين بسلامتهما. هل لأنهما مسلمان لا يمكنهما أن يكونا زوجين مثاليين؟

ولكن ماذا عن مرونة هاتين المرأتين وقُدرتهما على المبادرة؟ لقد قَصَرت كلتاهما حياتها لتوفير عيشٍ كريم لأطفالها. كلتاهما تعيش بفضل أبنائها ولأجلهم. لقد تألّمت عمتي كثيرا لفقدان أفراد عائلتها، ولكنها وجدت في إيمانها بالله بلسمًا للوعتها. لقد وقَفَت زينب كُلّ حياتها على أولادها، جهادهم وخيباتهم، وعلى مرض بنتيها الكبرى والصغرى على التوالي بالتوحّد والسكري. ولكن ثقتها بالله كانت تمدّها بالقوة وتفتح أمامها آفاقا رحبة.

إنّ حكاية زيب وعمّتي تستدعي مُصطلحاتٍ مثل القمع والاختيار والحريّة، وهي مصطلحات نتوسل بها بصفتها أدواتٍ أوليّة حتى نُمسك بديناميكية حياتهما وطبيعتها. لكن هذه المصطلحات لا تساعدنا كثيرا على فهم ما تبذله هؤلاء النسوة من جُهد وعلى استيعاب أغانيهن عن الفقد والشوق وهبّاتهن للدفاع عن حقوقهنّ. ورغم معاناة زينب وعمتي التي كانت في جزء منها بسبب جنسهن، فقد تفاجأتا بوجود من يعتقد أنّهما حبيستان في المنزل ومضطهدتان بسبب ثقافتهما أودينهما. إنّ تقديم النساء المسلمات في صورتيْ الطيور الحبيسة في الأقفاص وأكياس القمامة المُلقاة على قارعة الطّريق من شأنه أن يحجب عنّا حقيقتهن الاجتماعيّة وما يبتكرنه من حلول لتجاوز المصاعب التي تعترضهن.

السياسة والشأن اليوميّ

أسعى من خلال هذا الكتاب إلى الإجابة عن الأسئلة التي ألحّت عليّ إثر أحداث الحادي عشر من سبتمبر/ أيلول، أي عندما بدأت الأوساط الشعبية في أمريكا تهتم بحقوق المرأة المسلمة بصورة فجائية. إنّ ما أزعجني فعلا هو أنّ الطريقة التي جرى من خلالها تمثيل معاناة النساء المسلمات والحججَ المقدمة عن حرمانهن من حقوقهن قد آتت أُكُلها سياسيًا وعمليًا. إنني ألاحق مفهوم «**حقوق النساء المسلمات**» في حِلّه وترحاله؛ بين النقاشات والملفات، وهو ينظّم النشاطات والمنظمات النسائية، وهو يعكس الحياة في مخيمات اللاجئين وفي أروقة الأمم المتحدة. إنني أريد فضح هذا الإطار الذي لا يهتم بحياة أولئك النساء القصيّات إلا من جهة الحقوق؛ حضورها أو غيابها، بينما يحجب عنّا ما يتعرّضن له يوميًا من عنف وما يعِشنه من ضُرُوب المحبّة. إنني أتساءل عمّا قد يفعله تقييم التجارب الحياتية لنساءٍ مُختلفات -من حيث توفّر الحقوق من عدمها- لصالحهنّ (أو ضده). وفي أثناء كل ذلك، أكشفُ السّتار عن الكيفية التي يمكن من خلالها توظيف الرموز المفتاحية للاغتراب الذي تعيشه النساء المسلمات، بدءًا بقضية الحجاب وانتهاءً بجرائم الشرف، في المشاريع السّياسيّة للقرن الحادي والعشرين، ولماذا تُكبّلنا هذه الرّموز.

وبالإضافة إلى مهمتي كعالمة أنثروبولوجيا، فأنا شغوفة بالسّعي الدؤوب إلى فهم حياة النّاس. ولذا أبحثُ عن أجوبةٍ لهذه التساؤلات المصيريّة من خلال ما عاينتُه من حياة بعض النساء. إنهنّ نساء يحاولن أن يعشن حياة كريمة ويُصمّمن على بعض الاختيارات المُتعبة بفعل قيود الحاضر وضبابية المستقبل، وقد عاشرتهن لأعوامٍ عديدة في إطار أُسرهن ومجتمعاتهن ودُولهن، أو خارج كل هذه الأُطُر. ما هي نظرتهنّ للصّعوبات التي يواجهنها؟ كيف يعبّرن عمّا يرغبن فيه؟ كيف يوجّه كل هذا تفكيرنا في ذلك المكان الخرافي الذي تعيش فيه النساء المسلمات، دون أي اعتبارات للدول أو المناطق أو الظروف الشخصية، حياةً تختلف جذريًا عن حياتنا؟ ما الذي يمكن أن يضيفه إلينا التّفكير في ظروفهنّ عن أهمية قيمتيْ الاختيار والحريّة في الحياة البشريّة، كما يعيشها أيّ منّا؟

أعتقد أنّه يمكن لهؤلاء النّسوة مساعدتنا على أن ننظر بعينٍ ناقدة للموجة العارمة المُساندة لإرساء حقوق كونية للنساء، والّتي ظهرت في العقد الماضي، وكذا إلى الاهتمام

المخصوص بحقوق «المرأة المسلمة» (أو مظالمها). كيف سمحوا لأنفسهم بإعلان هذه الحملة الصليبية الأخلاقية لإنقاذ النّساء المسلمات؟ ما مدى التأثير الاجتماعي للنّوايا الحسنة على معاناة النّساء في مناطق أخرى من العالم؟ كيف يمكن للزعم القائل بأن أولئك النّساء سجينات بسبب ثقافتهن أن يستدعي أوهام الرغبة في الإنقاذ لدى «المجتمع الدّولي»؟ [37]. هذه هي الأسئلة الّتي تؤرّقني، لأنّني أعرف بحكم التجربة حجم الدهشة التي ستصيب نساءً مثل زينب وعمّتي عندما يعرفن خبايا هذا الاهتمام المنصب عليهنّ.

---

(37) - للاطلاع على أحد أعمق التحليلات لظاهرة شيوع خطاب أخلاقي حول حقوق الإنسان في المرحلة التي أعقبت نهاية الحرب الباردة، والذي كان يسوّغ كلّ أشكال تدخل" المجتمع الدولي" في أي بلد لإنقاذه من فظاعات "جيرانه"، راجع:

Robert Meister, After Evil: A Politics of Human Rights (New York: Columbia University Press, 2011).

ويبيّن ملخص هذه المبادئ الوارد في الصفحة السادسة من الكتاب أنّ الانشغال بحقوق المرأة المسلمة يندرج إلى حدّ كبير ضمن هذه الموجة الجديدة من حقوق الإنسان الكونية. وبطريقة ساخرة أكثر منها جدية، تحيل لورا أ. أوغسطين Laura A. Agostín على ما تسميه "صناعة الإنقاذ" التي مُنح بمقتضاها أبطال الصحافة أمثال نيكولا كريستوف Nicholas Kristof (راجع الفصل الثاني) بطاقات عبور مجانية حتى يحققوا مهامهم الإمبريالية القذرة تحت غطاء التدخل الإنساني. راجع:

Agostín, "The Soft Side of Imperialism," *Counterpunch,* January 25, 2012, counterpunch.org/2012/01/25/the -soft-side-of-imperialism/.

الفصل الأول

هل ما زالت النساء المسلمات في حاجة إلى إنقاذ؟

بيّن الملاحظون أن نَشْر قصة الشابة الأفغانية الجميلة **بيبي عائشة** (Bibi Aysha) التي جدع زوجها الطالباني وأهله أنفها، وعَرْض صورتها المثيرة للاشمئزاز على غلاف مجلة التايم في أغسطس 2010 إنما يندرج ضمن أجندة سياسية. وللتذكير، كان الرئيس أوباما قد أذن قبل ثمانية أشهر بزيادة عدد القوات العسكرية بأفغانستان، ولكن الحديث يجري الآن عن دعوة بعض الأعضاء من حركة طالبان إلى مُحادثات صلح. تتظافر الصورة والعنوان الرئيسي للمجلة (ما الذي سيحدث إذا انسحبنا من أفغانستان؟) للإيحاء بأن المرأة الأفغانية ستكون أوّل ضحايا هذا الانسحاب. ولكن لا أحد لفت الانتباه إلى أنّ عملية الجدع هذه قد حدثت في ظل وجود القوات الأمريكية والبريطانية بأفغانستان[38].

انتقت مجلة تايم هذه الصورة بالذات من بين عدد كبير من الصور الأخرى. وقد تكفّلت المصورة الجنوب إفريقية القديرة **جودي بيبر** (Jodi Bieber) بشرح قصة الصورة، وذلك خلال حفل تتويجها صورة السنة للصحافة العالمية. بيّنت المصوّرة أن مهمتها في أفغانستان كانت مُنحصرة في تصوير النساء هناك، من ذلك تصويرها لسياسيّات، ومنتجات أفلام، ومُقدّماتٍ شهيرات للبرامج التلفزيونية، ونزيلات مراكز الإيواء ومستشفيات الحروق.[39]

دافع رئيس تحرير مجلة التايم عن قراره عرض هذه الصورة المروّعة مُعتمدًا حججًا أخلاقية وأخرى سياسية، فذكر أنّه بناء على استشارة علماء نفس الطفل، فإن من حقّ الأطفال معرفة «أن الناس مُعرضون للأذية» حتى لو كان ذلك صادمًا لهم. ثم أضاف بأنّ

---

(38) - Derrick Crowe, "Time's Epic Distortion of the Plight of Women in Afghanistan," myFDL (FireDogLake), August 2, 2010, my.firedoglake.com/derrickcrowe/2010/08/02/time's-epic-distortion-of-the-plight-of-women-in-afghanistan/.

(39) - See "Jodi Bieber Speaking about Her Bibi Aisha Photograph," au-dio clip, n.d., audioboo.fm/boos/350494-jodi- bieber-speaking-about-her -bibi-aisha-photograph.

«الصورة تشكّل نافذة لمعرفة حقيقة ما يحدث - وما يمكن أن يحدث - في حرب تعنينا كلّنا وتمسّنا جميعا» مؤكدا في هذا الصدد حياديّته، وأنه اختار مواجهة القرّاء بحقيقة معاملة طالبان للنساء على تجاهل الموضوع.

وتابع **قائلا**: «إن نشر موقع ويكيليكس لوثائق سرية على نطاق إعلامي واسع كان السبب الرئيسي في الزيادة من حدّة الجدل حول الحرب... نحن لا نسعى إلى معاضدة أو معارضة المجهود الحربي الأمريكي عن طريق نشرنا لقصة عائشة أو عرضنا لصورتها بقدر سعينا إلى تسليط الضوء على ما يحدث بالفعل على أرض الواقع... إنّ ما ترونه في هذه الصور وما تقوله الحكاية مُختلف تماما عمّا يوجد في الواحد والتسعين ألف وثيقة التي نشرتها ويكيليكس. إن ما نشرناه هو مزيج من المشاعر الصادقة والنظرة الثاقبة للطريقة التي تعاش بها الحياة في تلك البلاد القاسية، ومن ثمّ إلى النتائج المترتبة على القرارات المُهمّة التي علينا اتخاذها» (40).

صُوّرت بيبي عائشة في ملجأ في كابول تُشرف عليه المنظمة الأمريكية «نساء من أجل النساء الأفغانيات»، المعروفة اختصارا أيضا باسم (WAW)، وهو ملجأ معظم موظفيه من الأفغان. كانت عائشة تقبع هناك في انتظار إرسالها إلى الولايات المتحدة الأمريكية لإجراء عملية تجميل تكفّل بها عدد من المتبرعين إضافة إلى مؤسسة جروزسمان للحروق (Grossman Burn Foundation). وقد صُدمت كل من المصورة الفوتوغرافية ومنظمة «نساء من أجل النساء الأفغانيات» بالدعاية التي أعقبت صورة غلاف مجلة التايم، وحاولت المنظمة إبعاد بيبي عائشة عن الأضواء عبر منع الصحافة من اللقاء بها أو تصويرها. كانت المنظمة بحلول ذلك الوقت تأوي عائشة بنيويورك على أمل أن تتعافى من الصدمة حتى تتمكّن لاحقًا من إجراء عمليتها الجراحية في أحسن الظروف.

لكن كان هناك صدى لرسالة مجلة التايم السياسية من خلال توقعات إحدى عضوات مجلس إدارة المنظمة بأن «أفغانستان ستغرق في بحرٍ من الدماء إذا ما انسحب الجيش

(40)- Richard Stengel, "The Plight of Afghan Women: A Disturbing Pic-ture," Time, July 29, 2010, time.com/time/magazine/article/0,9171, 2007415,00.html.

الأمريكي منها.» لقد كان قدرُ بيبي عائشة أن تُذكّر الجمهور بالفظائع التي اقترفتها حركة طالبان. ولذلك عارضت استر هينيمان (Esther Hyneman)، عضوة مجلس إدارة المنظمة، موقف آن جونز (Ann Jones) من صحيفة (the Nation) التي ترى أنه قد تمّت شيطنة حركة طالبان، بدليل أنّ موقفها من المرأة لا يختلف كثيرا عن مواقف الجماعات الأفغانية الأخرى، بما في ذلك الحكومة المدعومة من الولايات المتحدة الأمريكية. لقد حذّرت هينيمان من أنّ عودة طالبان إلى الحكم تعني «انهيار آخر الحصون المقاوِمة للاضطهاد الممنهج المسلط على المرأة في أفغانستان»، والمتمثلة تحديدا في المنظمات الدولية لحقوق الإنسان والمنظمات «المحليّة» مثل مُنظمة «نساء من أجل النساء الأفغانيات». [41]

ويشي الجدل حول بيبي عائشة بمحوريّة قضية حقوق المرأة الأفغانية في سياسة الحرب على الإرهاب، فمنذ الأيام الأولى للحرب سنة 2001 تبيّن أن مبررها هو إنقاذ النساء الأفغانيات [42]. لكنني، وانطلاقا من كوني عالمة أنثروبولوجيا درست لمدة طويلة وضعية

(41)- Esther Hyneman, "Staying Honest about Afghanistan," HuffPost-World, September 20, 2010, huffingtonpost.com/esther-hyneman/staying -honest-about-afgh_b_732185.html ; Ann Jones, "Afghan Women Have Already Been Abandoned," Nation, August 12, 2010, thenation .com/ article/154020/afghan-women-have-already-been-abandoned. For an in-formed and empirically grounded study of the current work of women's organizations in Afghanistan, see Torunn Wimpelmann, "The Price of Protection : Gender, Violence and Power in Afghanistan" (Ph.D. diss., Department of Development Studies, School of Oriental and African Studies, University of London, 2013).

(42)- يعتمد هذا الفصل بشكل كبير على مقالنا "هل المرأة المسلمة بحاجة حقًا إلى الإنقاذ؟، تأملات أنثروبولوجية في النسبية الثقافية وحواشيها المنشور في:

American Anthropologist 104, no. 3 (2002): 783–790

وقد نُشرت ترجمة للمقال بقلم جهاد الحاج سالم ضمن: **أنثروبولوجيا: المجلة العربية للدراسات الأنثروبولوجية المعاصرة**، إصدار مركز فاعلون العدد الأول، ص 187-209، الجزائر، مارس 2015. (المترجم).

للاطلاع على التحليل المبدئي القيّم لسياسات هذا التحرك ضدّ طالبان باسم المرأة راجع:

Hirschkind and Saba Mahmood,"Feminism, the Taliban, and the Politics of Counter-Insurgency," Anthropological Quarterly 75, no. 2 (2002): 339–354.

وقد كشفت ويندي هيسفورد Wendy Hesford في تحليلها لحملة منظمة العفو الدولية عن فاعلية مظهر المرأة الأفغانية في الدعاية للبعد الإنساني. راجع:

Spectacular Rhetorics: Human Rights Visions, Recognitions, Feminisms (Durham, N.C.: Duke University Press, 2011).

المرأة والسياسات الجندرية في مكان آخر من العالم الإسلامي، لم أكن آنذاك مقتنعة بالمبررات المعلنة للحرب، رغم إقراري أنّ النساء في أفغانستان يعانين مشاكل من نوعٍ خاص، وأنّ بعضهن يتعرضن لعنفٍ مُثير للقلق.

وعلى غرار العديد من الزملاء المتخصصين في شأن المرأة في الشرق الأوسط والعالم الإسلامي، انهالت عليّ الدعوات للحديث حول هذا الموضوع الذي بلغ ذروته من الاهتمام سنة 2001. وبذلك دشنتُ رحلة طويلة من العمل مع البرامج الإخبارية ومع أقسام الكليات والجامعات المهتمة بالموضوع، ولا سيما مع البرامج المُتخصّصة بدراسات المرأة. كنتُ حينئذ باحثة، وكنتُ قد كرّستُ أكثر من عشرين سنة من حياتي لدراسة هذا الموضوع، فكان من دواعي سروري أن أتيحت لي فرصٌ كثيرة لأقاسم الآخرين ما حصّلته من معارف. لقد كانت الحاجة المُلحة لتفهّم وضع أخواتنا أو «السيدات المحجوبات- Women Of Cover» (كما لقّبهن الرئيس الأمريكي الأسبق جورج دبليو بوش بشكل ودود) تستحق الثناء. وحين يصدر الأمر عن برامج الدراسات النسائية، حيث تؤخذ الحركة النسوية العابرة للحدود على محمل الجدّ، فإنه يحظى بالمصداقية. ومع ذلك كنت أشعر بعدم الارتياح.

دفعني انزعاجي من هذا الاهتمام المفاجئ بهذه القضية إلى التفكير في سبب حذرنا نحن الغربيّات أو المقيمات في الغرب المناصرات للحركة النسوية، أو حتى باعتبارنا مجرّد أشخاص معنيين بشؤون المرأة، من ردّة الفعل هذه على أحداث 11 أيلول/ سبتمبر 2001 وما انجرّ عنها من عواقب.

ما هي حقول الألغام التي يتحرك فيها هذا الهوس بمصير المرأة المسلمة؟ (وللأسف فإن الألغام استعارة ملائمة جدا لدولة مثل أفغانستان، إذ نجد فيها أكبر عدد من الألغام في العالم بالنسبة إلى الفرد الواحد). ما عسى الأنثروبولوجيا، ذلك التخصص الموكول له فهم وإدارة الاختلافات الثقافية، أن تقدّمه لنا لتجاوز هذه المخاطر؟ لطالما دعوتُ إلى "الكتابة ضد الثقافة"، بحكم انتقادي لتاريخ تورط علم الأنثروبولوجيا الطويل في تشييء الاختلافات الثقافية، وذلك لارتباطه بالسلطة الاستعمارية. فما الأفكار التي يمكنني

الإسهام بها في هذا النقاش العمومي؟

التعلاّت الثقافية وتجييش النساء

دعوتُ في مقال نشرتُه سنة 2002 (وكان في الأصل محاضرة ألقيتها في جامعة كولومبيا قبل نحو سنة) إلى ضرورة الحذر في التعامل مع هذا الاهتمام الفُجائي بالمرأة الأفغانية. واحتَجَجتُ لذلك بحَدَثين. أولهما جزء من المحادثات التي أجريتها مع مُراسلة من **قناة بي بي إس نيوزهاور** (PBS NewsHour)، وثانيهما الخطاب الإذاعي الذي ألقته السيدة الأولى آنذاك لورا بوش Laura Bush إلى الأمة في 17 تشرين الثاني/ نوفمبر 2001.

اتصلت بي مقدّمة برنامج **نيوزهاور** لأول مرة سنة 2001 لمعرفة ما إذا كنت مستعدة لتقديم بعض المعلومات الأساسية لتأثيث فقرة تلفزية مُخصّصة للمرأة والإسلام. سألتها حينئذ عما إذا كان برنامجهم قد عرض فقرات كهذه عن النساء عندما كان يقوم بالتغطية الإعلامية للحروب في **غواتمالا** وإيرلندا وفلسطين والبوسنة. ومع ذلك، وافقت على الاطّلاع على الأسئلة التي كانت ستطرحها على مدعويها. فلمّا اطلعتُ عليها أُصبت بالإحباط فقد كانت أسئلة عامة تافهة من قبيل هل تؤمن النساء المسلمات بكذا؟ هل النساء المسلمات كذا؟ هل يسمح الإسلام للمرأة بـكذا؟ [ومن وحي هذه الأسئلة]. سألتها بدوري إن كانت ستطرحها إذا تعلق الأمر بنساء مسيحيات أو يهوديات. لم أتوقّع أن تعاود الاتصال بي. لكنها فعلت ذلك مرتين. في المرة الأولى عرضت عليّ تقديم فقرة تلفزية للتعريف بشهر رمضان إثر قصف أمريكي تم خلال الشهر المبارك. وفي الاتصال الثاني عرضت عليّ فكرة تقديم برنامج حول المرأة المسلمة والسياسة، وذلك عقب خطابين ألقتهما كلّ من لورا بوش وشيري بلير (Cherie Blair)، زوجة رئيس الوزراء البريطاني آنذاك.

إنّ ما أثار حفيظتي حقا من خلال فحوى البرامج الإخبارية الثلاثة هو هذا الإصرار على الاهتمام بكل ما هو ثقافي، وكأنّ معرفة شيء ما عن وضعية المرأة في الإسلام أو عن

معنى الشعائر الدينية من شأنه أن يساعد على تفسير أسباب الهجوم المُدمّر على مركز التجارة العالمي ووزارة الدفاع الأمريكيين، أو كيف أصبحت أفغانستان تحت حكم طالبان، أو من شأنه أن يوضح لنا طبيعة المصالح التي غذّت التدخلات الأمريكية وغيرها في المنطقة على مدار ربع القرن الماضي؛ وقصّة الدعم الأمريكي للمقاتلين الأفغان المتشددين؛ أو حقيقة تكفّل وكالة الاستخبارات المركزية (CIA) ببناء أو تمويل الكهوف والمخابئ التي سيسحب منها أسامة بن لادن «حيّا أو ميّتا»، كما أعلن الرئيس بوش عبر التلفزيون.

وبعبارة أخرى، لماذا يُعتبر التعرّف إلى ثقافة المنطقة، وخاصة معتقداتها الدينية وطريقة معاملتها للمرأة أمرًا مُلحّا أكثر من استكشاف قصة انتعاش الأنظمة القمعية في المنطقة ودور الولايات المتحدة في ذلك؟ لقد حالت هذه المقاربة الثقافية، حسب رأيي، دون التقصّي الجاد لجذور المعاناة الإنسانية وطبيعتها في ذلك الجزء من العالم. وهكذا، وبدلا من البحث عن تفسيرات سياسية وتاريخية للحدث، يُطلب من الخبراء تقديم تفسيرات دينية أو ثقافية.

كان الهدف من الأسئلة المعروضة علينا السعي إلى تقسيم العالم بشكل مُصطنع إلى مناطق مُنفصلة، وإلى إعادة تشكيل الخريطة الجغرافية على نحو تُستعاد فيها المقابلات بين غرب وشرق متخيّليْن، وبين نحن والمسلمون، وبين ثقافات تُلقي فيها السيدات الأوائل الخُطب وأخرى تُلزم فيها النساء بارتداء البرقع ويعتبر فيها صوتها عورة؛ في حين أن الأجدى من ذلك دراسة الصراعات السياسيّة الداخلية للمجموعات الأفغانية المُسلّحة، أو أوجه الترابط بين أفغانستان والدول القومية الأخرى.

إنّ ما كان يزعجني حقا هو لماذا كانت المرأة المسلمة أو الأفغانية مقولة تفسيرية ثقافية حاسمة تمّ التوسل بها لتجاهل التعقيدات التي دفعتنا كلّنا إلى اصطفافاتٍ غريبة في بعض الأحيان.. لماذا تم تجييش هذه الرموز النسائية في الحرب على الإرهاب بطريقة لم تحصل في صراعات أخرى؟ لقد تفطّن كثيرون الآن إلى أنّ خطاب لورا بوش الإذاعي في 17 تشرين الثاني (نوفمبر) 2001 قد كشف عن الدور السياسي الذي أدّاه هذا التجييش. فمن ناحية،

أدّى خطابها إلى القطع مع التمايز الملموس بين طالبان والمجموعات الإرهابية، في الوقت الذي كان مطلوبا الحفاظ عليه. وبالفعل تقلّص الفرق بين الكلمتين حتى أضحتا عبارة واحدة شكّلت نوعًا من التطابق الرهيب، إذ لا تُذكر كلمة "الإرهابيون" إلا معطوفة على كلمة «طالبان». [43] إضافة إلى ذلك، أدّى هذا الخطاب إلى التعتيم على تنوّع العوامل التي سببت معاناة المرأة الأفغانية، من سوء تغذية وفقر وسياساتٍ طبقيّة وتدهور صحي ومن استبعادها من العمل وحرمانها من التعليم وحتى من متعة استعمال طلاء الأظافر تحت حكم طالبان. ومن ناحية أخرى، عزّز خطاب لورا بوش الفجوات بين «الشعوب المتحضّرة في جميع أنحاء العالم» التي تنفطر قلوبها حزنا على نساء أفغانستان وأطفالها، و«طالبان والإرهابيين»، أولئك الغيلان على حدّ تعبيرها، الذين يريدون أن «يفرضوا علينا ثقافتهم».

لقد سعى خطاب لورا بوش إلى توظيف قضية المرأة لتبرير التدخّل العسكري الأمريكي في أفغانستان، وللدفاع عن قرار الحرب على الإرهاب التي يُعد خطابها فصلا من فصولها. فقد جاء في خطابها: «بفضل انتصاراتنا العسكرية الأخيرة في أرجاء واسعة من أفغانستان لم تعد النساء حبيسات بيوتهنّ، إذ يُمكنهنّ الآن الاستماع إلى الموسيقى وتعليم بناتهن دون خوف من العقاب. إنّ الحرب على الإرهاب هي أيضًا معركة من أجل حقوق المرأة وكرامتها». [44]

لهذه الكلمات وقعٌ رهيب في نفس كلّ من درس التاريخ الاستعماري. فقد لاحظ العديد ممّن درسوا الاستعمار البريطاني في جنوب آسيا حضور قضية المرأة في السياسات والبرامج الاستعمارية، وخير دليل على ذلك استخدام طقس السُّتى *(Sati)* (حرق المرأة نفسها مع جثة زوجها المتوفى) وظاهرة زواج الأطفال لتبرير بسط السيادة على المنطقة. ولعلّ خير معبّر عن ذلك عبارة الناقدة الشهيرة جاياتري شقرا فورتي سبيفاك (Gayatri

(43) - Jasbir K. Puar and Amit Rai, "Monster, Terrorist, Fag: The War on Terrorism and the Production of Docile Patriots," Social Text 20, no. 3 (2002): 117–148.
(44)- Laura Bush, "Radio Address by Mrs. Bush," The American Presidency Project, November 17, 2001, www.presidency.ucsb.edu/ws/index.php?pid=24992#axzz1Zh0bpVSX.

(Chakravorty Spivak): «ها هم الرجال البيض ينقذون النساء السّمر من الرجال السّمر.»(45) ويحفل التاريخ بحالاتٍ مماثلة تشمل أيضا الشرق الأوسط. ففي بداية القرن، كان تيار «النسوية الاستعمارية» كما سمته ليلى أحمد هو الذي يوجه السياسات المُتعلّقة بالمرأة في مصر. (46) ركز هذا التيار في اهتمامه بمصائر المرأة المصرية على الحجاب باعتباره رمزا للاضطهاد، في حين لم يدعم أبدا قضية تعليم المرأة. ليس في الأمر غرابة، فزعيم هذا التيار هو نفسه الحاكم الإنجليزي، اللورد كرومر (Lord Cromer)، الذي عارض تمكين النساء من حق الاقتراع في بلاده.

قدّمت عالمة الاجتماع الجزائرية مارنيا لازريغ (Marnia Lazreg) أمثلة حيّة تُبرز كيفية تجنيد الاستعمار الفرنسي للمرأة خدمةً لمشروعه في الجزائر، فكتبت في هذا الشأن:

كان حدث خلع الجزائريات المسلمات للحجاب في الساحةِ الرئيسيّة في قلبِ الجزائر العاصمة بتاريخ 16مايو 1958 قبل أربع سنوات فقط من حصول الجزائر بصفة نهائية على استقلالها عن فرنسا بعد 130 عامًا من الكفاح ضد السيطرة الفرنسية] أكثر الأحداث الدرامية التي أبرزت اعتماد الاستعمار على أصوات المرأة، وإسكات أولئك اللواتي بدأن التحضير لثورات نسائية. في ذلك اليوم، نظّم جنرالات فرنسيون متمرّدون مسيرة في الجزائر العاصمة أكّدوا من خلالها تصميمهم على إبقاء الجزائر فرنسية. ولكي يقنعوا

(45) - Gayatri Chakravorty Spivak, "Can the Subaltern Speak?," in Marx-ism and the Interpretation of Culture, ed. Cary Nelson and Lawrence Grossberg (Urbana: University of Illinois Press, 1988), 271–313. Antoinette Burton, "The White Woman's Burden," in Western Women and Imperialism, ed. Nupur Chaudhuri and Margaret Strobel (Bloomington: Indiana University Press, 1992), 145; Lata Mani, "Contentious Traditions: The Debate on Sati in Colonial India," Cultural Critique 7, The Nature and Context of Minority Discourse II (1987): 119–156.

(46) - Leila Ahmed, Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate (New Haven, CT: Yale University Press, 1992).

وقد عرضت إيلورا شهاب الدين Elora Shehabuddin بالتفصيل مشكلات الاستعمار والحركة النسائية التبشيرية في :

"Gender and the Figure of the 'Moderate Muslim, " in The Question of Gender: Joan W. Scott's Critical Feminism, ed. Judith Butler and Elizabeth Weed (Bloomington: Indiana University Press, 2011), 102–142.

حكومة بلدهم بأن للجزائريين التصميم نفسه استقدموا بضعة آلاف من الجزائريين من سكان القرى المجاورة عبر الحافلات مصحوبين بعدد من النساء، وقد تكفل رهطٌ من النساء الفرنسيات بنزع حجاباتهن. ومع أنّ اعتقال رجالٍ جزائريين وإجبارهم على المشاركة في مسيرات الولاء لفرنسا كان سلوكا استعماريا معتادًا، فإنّ نزع حجابات نساء في احتفال بمثل هذه الأهمية أضفى على الحدث بُعدًا رمزيًا، إذ أظهر من خلاله السّمة الوحيدة الثابتة للاحتلال الفرنسي للجزائر، ألا وهي هوسه بالمرأة (47).

إضافة إلى ذلك، قدّمت لازريغ أمثلة مُهمة عن الطريقة التي سعى بها الفرنسيون في وقت سابق إلى تغيير الفتيات العربيات، فقد عرضت في كتابها **صخب الصمت** (Eloquence *of Silence)* المقاطع التمثيلية التي عُرضت سنتي 1851 و1852 خلال حفل توزيع الجوائز في مدرسة الفتيات المسلمات في الجزائر العاصمة، حيث تخلّل المقطع الأول، والذي كتبته «سيدة فرنسية من الجزائر العاصمة» عرضا لفتاتين جزائريتين استرجعتا وقائع رحلتهما إلى فرنسا بعبارات إعجاب وانبهار:

«آه يا فرنسا الحامية! آه يا فرنسا المضيافة! . . .أيتها الأرض النبيلة حيث استنشقتُ نسيم الحرية تحت سمائكِ المسيحية فصلّيتُ للرب... ليباركك الرب على السعادة التي منحتها لنا! وأنتِ يا أُمّنا التي تبنتنا، وعلّمتنا ألا ننسى نصيبنا من هذه الدنيا، سوف نعزّكِ ما حيينا.» (48)

تلك كانت رسالة ضمنية من الفتاتين تُستحضر بواسطتها نعمة ذلك الجزء من العالم حيث تسود الحرية في ظلّ السماوات المسيحية، وهو بالتأكيد عالم يختلف عن ذاك الذي يسعى طالبان والإرهابيون «إلى فرضه على بقيّتنا».

ينبغي علينا أن نتسلّح بالحس النقدي لمواجهة عملية حشر الرموز الثقافية السامية في الروايات التاريخية والسياسية القذرة. وبالمثل، ينبغي علينا الحذر من أمثال اللورد كرومر

---

(47) - Marnia Lazreg, The Eloquence of Silence : Algerian Women in Question (New York : Routledge, 1994), 135.

(48) - Ibid., 68–69.

في مصر زمن الحكم البريطاني والسيدات الفرنسيات في الجزائر والسيدة الأولى لورا بوش عندما يدعون، مسنودين بجيوشٍ جرّارة، إلى تحرير النساء المسلمات أو إنقاذهن؛ كما علينا أيضا أن نُقِرَّ بتباين هذه المشاريع الرّامية إلى تحرير النساء. تشير صبا محمود بشكل خاص إلى أن التقاطع الحاصل اليوم بين الخطابات الليبرالية للحركة النسوية والديمقراطية العلمانية يقف على النقيض من المؤلفات التبشيرية القديمة التي أظهرت، مثلها مثل المقاطع التمثيلية بالمدرسة الجزائرية آنفة الذكر، أنّ اللغة التي جرى استعمالها قديما لم تكن علمانية على الإطلاق [49].

ورقة الحجاب السياسية

لننظر عن كثب إلى هؤلاء النساء الأفغانيّات اللّواتي يزعم البعض أنهنّ فرحن حين حرّرهن الجيش الأمريكي. ويستدعي منّا هذا النظر مناقشة مسألة الحجاب أو البرقع، نظرًا لمركزيّتها في اهتماماتنا المُعاصرة بقضايا النساء المسلمات. وبذلك نمهد الطريق لإبداء بعض الملاحظات حول كيفيّة تعامل علماء الأنثروبولوجيا، وخاصّة النسويات منهم، مع مسألة الاختلاف في عصر العولمة، ونلمّ في الوقت نفسه ببعض مآزق خطاب إنقاذ النّساء المسلمات.

من الشّائع أنّ أوضح برهان يحتج به على اضطهاد طالبان للنساء في أفغانستان هو إجبارهن على ارتداء البرقع الأزرق. ولكن الأمر ليس كذلك، إذ لم يُخفِ الليبيراليون في بعض المناسبات اندهاشهم من عدم تخلّص النّساء من البرقع بعد الإطاحة بحكم طالبان سنة 2001. ومما لا شك فيه أن الأمر لن يكون مفاجئا لكل من عمل في البلاد الإسلامية. فهل كان أصحابنا الليبراليون يتوقّعون أن النساء سيسارعن بارتداء القمصان القصيرة

---

(49) - Saba Mahmood, "Feminism, Democracy, and Empire : Islam and the War of Terror," in Women's Studies on the Edge, ed. Joan Wallach Scott (Durham, N.C. : Duke University Press, 2008), 81–82.

لهذه العلمانية المعيارية تأثير هام في عملية اختيار صنف النساء المسلمات اللواتي يُحتفى بهنّ الآن في الغرب أمثال هيرسي علي Hirsi Ali التي أشهرت إلحادها. للاطلاع على مناقشة قيّمة لوجهات النظر التبشيرية ودور المسيحية القائمين إلى اليوم راجع: Shehabuddin, "Gender and the Figure of the 'Moderate Muslim.

وسراويل الجينز أو إلى نفض الغبار عن طواقمهن المُقتناة من شانيل بمجرد «تحررهنّ» من حكم طالبان المتطرّف؟ نحن في حاجة إلى التحلي بقدر كبير من المعقولية في تناولنا لموضوع لباس «المرأة المُغطّاة»، فالأمر يقتضي توضيح بعض النّقاط الرئيسية فيما يخصّ قضية تحجّب المرأة.

أولا: ينبغي التذكير أنّ البرقع ليس اختراعا **طالبانيا**، فقد كان اللّباسَ المحليّ الذي ترتديه نساء قبيلة **البشتون** حين يكنّ خارج بيوتهن. والبشتون هي واحدة من المجموعات العرقيّة الموجودة في أفغانستان. كان البرقع أحد أشكال تحجب المرأة، وقد انتشر في العديد من المناطق في شبه القارّة الهنديّة وجنوب غرب آسيا باعتباره رمزا لحشمة المرأة ومدعاةً لاحترامها. لقد شكّل البرقع في العديد من الوضعيّات فاصِلا رمزيّا بين الفضاءات المخصّصة للرّجال وتلك المخصّصة للنّساء، وهو في ذلك لا يختلف عن الأشكال الأخرى من التحجب. إنه يمثّل ارتباط المرأة بالعائلة والبيت لا بالفضاء العمومي حيث الغرباء.

وصفت عالمة **الأنثروبولوجيا حنّا بابانيك** (Hanna Papanek) التي عملت في باكستان في السّبعينات البرقع بأنه «عازل مُتنقل» كما أشارت إلى أنّ الكثير من النّاس يرون فيه وسيلة تحرر للنساء إذ يمكّنهنّ من التنقل خارج المنزل مع مراعاة القواعد الأخلاقيّة التي تقتضي الفصل بين الجنسين ويحميهن من نظرات الرّجال الأغراب [50]. ومنذ أن وقعت عيني على عبارتها عازل مُتنقل أضحيت أرى في تلك الملاءات التي تلف كامل جسد المرأة «بيوتا متنقّلة». فحيثما وليت وجهك هناك فالحجاب دلالةُ الانتماء إلى جماعة ورمزُ الانخراط في نمط حياة أخلاقي معيّن تتبوّأ فيه الأسرة المكانة المحورية في النظام الاجتماعي ويرتبط فيه المنزل بحماية المرأة.

يترتّب عن كلّ ذلك سؤال بديهي: إذا كان أمر البرقع في باكستان وأفغانستان على النحو الذي بيّناه، فلماذا سارعت النساء إلى التخلّي عنه سنة 2001؟ لماذا كان عليهن

(50) - Hannah Papanek, "Purdah in Pakistan : Seclusion and Modern Occupations for Women," in *Separate Worlds* : Studies of *Purdah in South Asia*, ed. Hannah Papanek and Gail Minault (Delhi : Chanakya Publications, 1982), 190–216

التخلص من أحد معالم كرامتهن الذي كان يحميهن من مضايقات الرجال الأغراب في الفضاء العمومي، إذ يذكّرهم بطريقة رمزية بأنهن لم يغادرن بعد حرم المنزل وأنهن ما زلن في حماية العائلة رغم وجودهن في الفضاء العمومي؟ ربما قد نجد الجواب في كون مثل هذه الملابس أضحت عادة متوارثة بحيث كفّت النساء عن الاكتراث برمزيّتها.

قياسًا على ذلك (وقد يكون قياسا فاسدًا) لماذا نتعجّب من عدم خلع الأفغانيّات للبرقع بينما نعلم جليّا أنّه من غير اللّائق في مجتمعاتنا ارتياد الأوبرا بسراويل قصيرة؟ وعلى هامش النقاش المُحتدم حول مسألة البرقع الأفغاني تذكرت الموقف المحرج الذي تعرضت له إحدى صديقاتي الثّريّات إذ وبّخها زوجها لمجرّد رغبتها في ارتداء سراويل لحضور حفل زفاف، مُذكِّرًا إياها بما غَرب عن ذهنها: «أنت تعلمين علم اليقين أنّه لا يمكن للنساء حضور حفلات زفاف البيض الأنجلوسكسونيين البروتستانت (WASP) بسراويل.» ويعلم سكّان نيويورك أنّ الحسيديات[51] ذوات تسريحات الشعر الجميلة واللّواتي يبدون أنيقات بجانب أزواجهنّ المتجهمين الذين يرتدون معاطف وقبّعات سوداء إنما يضعن على رؤوسهن شعرًا مستعارا، خضوعًا للمعتقدات الدينية والمعايير الاجتماعية. إن هذه المعتقدات والمعايير هي التي دفعت محلات الأزياء إلى أن تضيف إلى معروضاتها ملابس بياقات عالية وأكمام طويلة. إن الناس لا يتخذون من الملابس إلا ما يناسب قيمهم وطبقاتهم الاجتماعية، ديدنهم في ذلك الوفاء للمعايير الاجتماعية المشتركة ولمؤشّرات المستوى الاجتماعي. وللمعتقدات الدينية والقيم الأخلاقية دور في اللباس حتى في الحالات التي تكون فيها عرضة للخرق تحقيقا لغرض ما (مادونا Madonna أنموذجا). في هذا السياق ينبغي التذكير بأن قدرة المرأة على اقتناء اللباس اللّائق والمناسب لها يؤثر بشكل مباشر على اختياراتها. ولكننا نخطئ حين نعتقد أنّ النّساء الأمريكيّات يعشن في عالم يتيح لهنّ حريّة الاختيار فيما يتعلّق باللّباس لأننا ننسى «سطوة الموضة». إنّ ما حدث في أفغانستان عند وصول طالبان للسّلطة هو أنّ أحد الأشكال الإقليمية للتحجب الذي ارتبط تاريخيا بطبقة شريفة لكنها ليست نخبوية قد فُرض على الجميع باعتباره مقبولا

(51) - أي النساء المنتميات إلى الطائفة الحسيدية Hassidic وهي طائفة يهودية ذات منزع صوفي (المترجم).

«دينيا» على الرغم من وجود طرق تقليدية وشعبية للتحجب تختلف باختلاف الجماعات والطبقات. لقد كانت هناك طرق مختلفة لإظهار احتشام المرأة أو ما أضحى يسمّى مؤخرا بالتقوى. إن أغلبية النساء في أفغانستان قرويات وأمّيات، وذلك منذ ما قبل حكم طالبان. ولذلك فهن الوحيدات اللواتي لم يكن بإمكانهنّ أن يُهاجرن لتفادي المعاناة والعنف اللذين طبعا تاريخ أفغانستان المعاصر. وحتّى في صورة تحريرهنّ من البرقع المفروض عليهنّ، فمعظمهن سيخترن نوعا آخر خفيفا من الحجاب مثل أولئك اللواتي يعشن في المناطق غير الخاضعة لطالبان، شأن نظيراتهنّ الهندوسيّات في أرياف شمال الهند (اللواتي يغطين رؤوسهن ويحجبن وجوههنّ في حضرة أهل الزوج) أو أخواتهن في الدين في باكستان.

هذه المعطيات لم تغب عن مجلة كنيويورك تايمز، فنشرت مقالا ضافيا عن اللاّجئات الأفغانيّات في باكستان سعيا منها إلى إثراء ثقافة القرّاء حول هذا التّنوّع المحليّ في كيفيّة ارتداء الحجاب [52]. تطرّق المقال إلى كلّ التفاصيل، من الشكل **الأيقوني** للبرقع الأزرق ذي فتحتي العينين المطرّزتين؛ ذاك الذي تعتبره نساء البشتون اللّباس الخاصّ بهنّ، إلى الوشاح الكبير الذي يسمّى «**التشادور**»، وانتهاء باللّباس الإسلاميّ الجديد المُحتشم المعروف بالحجاب. معظم اللواتي يرتدين اللّباس الإسلامي الجديد هنّ طالبات في اختصاصاتٍ مهنيّة، وتحديدًا في الطب، مثلهن مثل نظيراتهن في العالم الإسلامي في مصر وماليزيا. إحدى اللّواتي يرتدين وشاحا عريضا كانت مديرة مدرسة، بينما كانت الأخرى مجرد بائعة متجوّلة. وقد أُثِر عن البائعة المتجوّلة الشّابة قولها: «لو لبستُ البرقع لسخرت منّي اللاّجئات لأنّ البرقع هو لباس الحرائر اللّواتي يَقَرن في بيوتهنّ»[53]. وهنا يمكننا أن نلاحظ كيف يحدّد البرقع منزلة المرأة في مجتمع اللاّجئين الأفغان. لقد جُعل البرقع للمرأة الشريفة الصّالحة التي تنحدر من عائلة كبيرة، فهي بالتالي غير مضطرة للعمل بائعة متجوّلة لكسب قوت يومها. فالمرأة ذات البرقع إذًا أبعد من أن تُعامل معاملة أكياس القمامة الخرساء الملقاة بجانب الطّريق، كما زعم المُلصق الألماني المُتعلّق بحقوق الإنسان الذي

(52) - Ruth Fremson, "Allure Must Be Covered: Individuality Peeks Through," *New York Times,* November 4, 2001, 12

(53)- Ibid.

عرضّتُه في المقدّمة.

في يناير من سنة 2002، نشرت صحيفة **«الغارديان»** مقابلة أجرتها مع الجراحة الكبيرة سهيلة صدّيقي التي كانت تشتغل بالسّلك الطبيّ الأفغاني برتبة فريق،[54] وكانت حينذاك في الستين من عمرها. تنحدر صدّيقي من عائلة علمٍ وجاه، لذلك أكملت تعليمها، شأنها شأن كلّ شقيقاتها. وعلى عكس أغلب ممن هنّ في وضعها، رفضت مغادرة البلاد عندما استولت طالبان على الحكم. لقد وصفتها الصحيفة بأنّها «المرأة الّتي تحدّت طالبان» لأنّها رفضت ارتداء البرقع، بل جعلت من عدم ارتدائه شرطًا للعودة إلى إدارة المستشفى حينما التمست منها طالبان سنة 1996 استئناف عملها؛ أي بعد ثمانية أشهر من طردها من العمل رفقة أخريات. وأضافت بأنها امرأة رقيقة ولطيفة ومُعتدّة بنفسها. ولكن القارئ سيلاحظ وهو يتابع القراءة أن المقال ذكر عرضًا أنها كانت تغطي شعرها البارز الذي وخطه الشيب بوشاح شفّاف. إنّ ذلك يعني أنه بقدر رفضها لارتداء البرقع لم يكن لديها أيّ اعتراض على وجوب وضع التشادور أو الوشاح. وعلى مدى العقد المُنقضي، تغيّرت ديموغرافيا ارتداء البرقع في الفضاء العام (وكذا الامتناع عن ارتدائه) وبالتالي تغيّرت دلالاته، إذ يختلف الأمر بين المدن والأرياف[55].

لا ينبغي أن نخلط بين الأشياء، فنجعل الحجاب رمزا لسلب إرادة المرأة. فالمسألة لا تنحصر في وجود أشكال متعدّدة للتحجب ذات دلالات مختلفة باختلاف الانتماء المجتمعي وحسب، وإنّما أصبح الحجاب حيثما وجد علامة على الانتماء السياسي أو الطبقي أو هو دليل تقوى. وكنتُ قد بينت في كتابي **مشاعر محجبة**، وهو أوّل كتبي الإثنوغرافية والذي خصصته لإحدى الجماعات البدوية في مصر في أواخر السّبعينات والثّمانينات، أن بعض النساء اللواتي عرفتهن آنذاك كُنّ يعمدن إلى إسدال غطاء أسود على وجوههن بصفةٍ عفوية أثناء التحدث إلى كبار السن من وجهاء القبيلة. تلك إحدى الطرق التي تُبرهن بها

(54)- Suzanne Goldenberg, "The Woman Who Stood up to the Tali-ban," *Guardian*, January 23, 2002, guardian.co.uk/world/2002/jan/24/ gender.uk1

(55)- كل الشكر لتوني ويبنلمان Tonunn Wimpelmann على الإضافات التي قدمتها بخصوص المعنى والاستعمال المتغيرين للبرقع في أفغانستان.

المرأة على احترامها للآخرين وبها تفرض مكانتها الاجتماعية، إذ هي من تقرر (ومن تجادل في الأمر) طواعية من هم الرجال المناسبون الذين ينبغي أن تتحجب أمامهم.[56]

لنطرح الآن حالة أخرى مختلفة تماما، ألا وهي اللّباس الإسلامي المُحتشم الذي ظهرت به العديد من النساء المُتعلّمات في مختلف أنحاء العالم الإسلامي منذ أواسط السبعينات، فهو يرمز لدى عموم الناس إلى تقوى المرأة كما يمكن اعتباره دليل ثقافة حضرية راقية وضربا من ضروب العصرنة.[57]. بالنّسبة إلى العديد من نساء الصّحوة الإسلامية فإنّ هذا الشكل من اللباس يُعدّ جزءًا من الطقوس الجسديّة -شأن الصلاة- التي يتوسل بها لنشر الفضيلة، أي هو في المحصلة ينبئ عن رغبتهن المُعلنة في التقرب إلى الله كما تقول صبا محمود.[58] وفي نفس السياق كتبت **لارا ديب** (Lara Deeb) أنّ النساء اللبنانيات المُنتميات إلى «حزب الله» اللواتي يُشهرن تقواهن، يقدّمن أنفسهنّ على أنّهنّ يمثّلن الإسلام الحداثي الجديد؛ «الإسلام الحداثي البهيج»[59]. وفي المقابل، يُمنع هذا اللباس الإسلامي في أوروبا وفي بعض البلدان [العربيّة]، وبالتالي يتعين على النساء اللواتي يرغبن في ارتدائه تحمّل تبعات خرق القانون. وفي بلدان أخرى مثل إيران، يعدّ اللّعب على الألوان، أو ضيق اللباس، أو كشف الكتف أو السُّرّة أو أحد الكاحلين أو خصلة من الشعر

(56)- Lila Abu-Lughod, *Veiled Sentiments : Honor and Poetry in a Bed-ouin Society* (Berkeley: University of California Press, 1986).

(57)- Lila Abu-Lughod, ed., *Remaking Women: Fem-inism and Modernity in the Middle East,* Princeton Studies in Culture/ Power/History (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1998); Lila Abu-Lughod, *Dramas of Nationhood: The Politics of Television in Egypt,* The Lewis Henry Morgan Lectures 2001 (Chicago: University of Chicago Press, 2005); Suzanne April Brenner, "Reconstructing Self and Society: Javanese Muslim Women and 'the Veil,' " *American Ethnologist* 23, no. 4 (1996): 673–697; Arlene Elowe Macleod, *Accommodating Protest: Working Women, the New Veiling, and Change in Cairo* (New York: Columbia University Press, 1991); Aihwa Ong, "State versus Is-lam: Malay Families, Women's Bodies and the Body Politic in Malay-sia," *American Ethnologist* 17, no. 2 (1990): 258–276.

(58) - Saba Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2005).

(59)- Lara Deeb, *An Enchanted Modern* (Princeton, N.J. : Princeton University Press, 2006).

طريقةً من طرق التمرد السياسية والطبقيّة[60].

لذا وجب علينا أن نتصدى لهذا الطّرح الذي يختزل مسألة الحجاب في كونه دليلا قاطعا على افتقاد النّساء للحريّة، حتّى وان كنا نعترض على فرضه بالقوة كما هو الحال في إيران أو مع طالبان، (وللتذكير: لم تكتف الدولة الحديثة في بدايات القرن العشرين في تركيا وإيران بمنع النساء من التحجّب، بل فرضت على الرجال ارتداء اللباس الغربيّ ووضع القبعات الأوروبية، ولم تستثن منهم سوى رجال الدين). فأي معنى للحرية هنا إذا ما سلّمنا بالافتراض الأساسي القاضي بأنّ البشر كائنات اجتماعيّة تنشأ ضمن سياقات اجتماعيّة وتاريخيّة محدّدة، وتنتمي إلى جماعات بعينها هي التي تتولى تشكيل رغباتها وفهمها للعالم؟ ألا يعدّ مجرد اعتبار البرقع ممارسة قروسطية طعنًا فاضحًا في أهليّة النساء الفكرية والسلوكية؟ إنه لا يمكننا اختزال سلوك ملايين من النساء المسلمات، وكذا وضعياتهن المتنوعة، في نموذج واحد من اللباس، كما لا يمكننا التقليل من شأن الطُّرُق التي جعلت من الحجاب موضوعًا يُغذّي النزاعات السياسية حول العالم. [61]

إنّ المشكل السياسي الأخلاقي الذي يطرحه البرقع يكمن في كيفيّة التعامل مع "الآخر" الثقافي، إذ كيف يمكننا التعامل مع الاختلاف دون التسليم بالحيادية التي يقتضيها مبدأ النسبيّة الثّقافيّة التي اشتهر بها علماء الأنثروبولوجيا عن حق، وهي حيادية تنبني على فكرة أنه لا يحق لأيٍّ كان أن يصدر أحكاما بشأن ثقافة الآخرين وأن يحشر أنفه فيها، إذ المطلوب حصريًّا هو السعي إلى فهمها. ومن المؤكد أنّ مبدأ النسبيّة الثّقافيّة يعدّ محُاولة مُتطورة للقطع مع النزعة المركزية العرقية والعنصرية، ومع الامبريالية الثقافية المسنودة بنزعة استكبارية. ولكن الأكثر توكيدًا من ذلك أن أوان منع هذا التدخّل قد فات، فأشكال

---

(60) - تسمى هذه الطريقة المتبعة في إيران للتملص من وضع الحجاب بـ " الحجاب الفاسد" وهي طريقة تَرَاوح تعامل النظام معها بين المنع والتغاضي.

(61) - للإلمام بالجدل القائم في أوروبا حول الحجاب راجع:

Annelies Moors, "The Affective Power of the Face Veil : Between Disgust and Fascination," in *Things: Material Religion and the Topogra-phy of Divine Spaces*, ed. Birgit Meyer and Dick Houtman (New York : Fordham University Press, 2012), 282–295; Joan Wallach Scott, *The Politics of the Veil* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2007).

العيش التي تعجّ بها المعمورة اليوم ليست سوى مُحصّلة لتاريخ طويل من التفاعلات بين أولئك الذين كانوا يعيشون منفصلين عن بعضهم البعض.

أقترحُ أن نتطرّق إلى قضايا المرأة والنّسبيّة الثّقافيّة ومشاكل "الاختلاف" من ثلاث زوايا. أولا، علينا التفكير فيما ينبغي على الناشطات النسويات فعله إزاء هذه العلاقة الغريبة التي تجمعهن برجال السياسة. [62] لطالما شعرتُ بشيءٍ من التمزق عندما كنتُ أتلقى التماساتٍ على بريدي الإلكتروني تدعوني للدفاع عن النساء الأفغانيّات من ضحايا حكم طالبان. صحيح أنني لم أكن متعاطفة مع سياسات طالبان المتشددة ولا كنت مساندة لقمع النساء، ومع ذلك لم أكن مرتاحة إلى الذين يقفون خلف هذه الحملة، فأنا لا أرى نفسي مُساندة لحملةٍ سياسية يقودها نجوم هوليود[63]. ومِصداقًا لذلك، لم يسبق لي أن تلقّيتُ عريضة من هؤلاء الناشطات النسويات تدعو إلى حماية النّساء الفلسطينيّات من القصف الإسرائيلي ومن المضايقات التي يتعرضن لها يوميا في نقاط التّفتيش، أو تطالب الولايات المتّحدة الأمريكيّة بإعادة النّظر في دعمها لحكومةٍ صيّرتهُن مُعدمات وجردتهُنّ من حقهنّ في العمل والمواطنة وسلبتهنّ حريّاتهنّ الأساسيّة. ربما لا يتردّد نفس هؤلاء النسوة في توقيع عرائض تناهض ممارسات "ثقافيّة" حسّاسة، فيوقّعن مثلا عريضة تدعو إلى إنقاذ النّساء الإفريقيّات من الختان أو النّساء الهنديّات من القتل بسبب المهر. مع ذلك، لا أعتقد أنّه سيكون من السّهل حشد جماهير النساء الأمريكيّات والأوروبيّات إن لم يكن الأمر مُرتبطا باضطهاد الرّجال المسلمين للنّساء المسلمات المُحجّبات، ومن المؤكد أنهن يصدرن في ذلك عن شعور بالشفقة والاستعلاء. تُرى، هل تجرؤ نجمة التلفزيون أوبرا ونفري (Oprah Winfrey) على أن تستضيف جمعيّة النسّاء المُتشحات بالسّواد (جمعيّة نسائية اسرائيليّة تدعو للسّلام) كما استضافت الرابطة الثّوريّة لنساء أفغانستان التي تحصّلت على

(62) - سبق لمارلين ستارثارن Marilyn Strathern أن وضحت المشاكل المخصوصة المترتبة عن علاقة عالمات الأنثروبولوجيا النسويات برجال السياسة. راجع في هذا المجال:
Marilyn Strathern, "An Awkward Relationship: The Case of Feminism and Anthropology," *Signs* 12, no. 2 (1987): 276–292.

(63)- Charles Hirschkind and Saba Mahmood, "Feminism, the Taliban, and the Politics of Counter-Insurgency," *Anthropological Quar-terly* 75, no. 2 (2002): 339–354

جائزة مجلّة **غلامر** (Glamour) النسوية؟

إن انتقاد هذا الاحتفاء بحقوق النّساء الأفغانيّات لا يشمل أيّا من الجمعيّات النسائيّة المحليّة، مثل الرابطة الثّوريّة لنساء أفغانستان التي ناضلت بشجاعة منذ سنة 1977 ضد الأنظمة التي تداولت على حكم أفغانستان بدعم من الاتحاد السوفياتي أو ضد المتشددين المدعومين من الولايات المتحدة الأمريكية والسعودية وباكستان، وفي سبيل إرساء دولة مدنيّة ديموقراطيّة تحترم الحقوق الإنسانيّة للمرأة. لقد كان توثيقها للانتهاكات التي تعرضت لها المرأة الأفغانية وعملها في المصحّات والمدارس على درجة كبيرة من الأهميّة. كما أنه ليس من الإنصاف في شيء انتقاد الحملات التي فضحت الظروف المُزرية التي كابدتها النساء في ظل حكم طالبان. من ذلك نجاح الحملة التي قادتها مؤسسة «الأكثريّة النّسويّة» [64]، والتي ساعدت على كشف وتعطيل الصفقة السريّة لأنابيب النّفط بين طالبان والشركة الأمريكيّة **إينوكل** (Unocal) المتعدّدة الجنسيّات، والتي تمت برعاية الإدارة الأمريكيّة ودعمها.

لا ينبغي الخلط إذًا بين هذه الحملات النسوية الغربيّة ونفاق الحركات النسويّة الاستعماريّة المدعومة من رئيس جمهوريّ من المؤكد أنه لم يُنتخب لموقفه التقدميّ من القضايا النسويّة، ومن إدارةٍ جمهوريّة تجاهلت الاعتداءات الفظيعة التي ارتكبها التحالف الشمالي [65] ضد النساء، وغيرها من التجاوزات التي وثقتها منظّمتا **هيومن راتس ووتش** والعفو الدّوليّة وغيرهما من المنظمات. كان اغتصاب النساء والاعتداء عليهن سلوكا متفشيا خلال الحرب القبلية التي عمت أفغانستان قبل أن تتدخل طالبان وتعيد الأمور إلى نصابها. (من الملاحظ أنّ النّظام الحاكم الرّاهن يضم في صفوفه أمراء الحرب المتورّطين في تلك الانتهاكات الذين مُنحوا حصانة من كل ملاحقة قضائيّة).

إننا بحاجة إلى أن نتحقّق مليا من القضايا التي ندعمها (وتلك التي لا ندعمها) وإلى

---

(64) - هي منظمة أمريكية غير ربحية تأسست سنة 1987 تهدف إلى نشر ثقافة اللاعنف وإلى تعزيز حقوق المرأة الاقتصادية. (المترجم)

(65) - هي جبهة عسكرية أفغانية تشكلت سنة 1996 ضد حكومة طالبان بقيادة أحمد شاه مسعود. مكونة بصفة أساسية من "الجمعية الإسلامية" و"الحركة الإسلامية" و"حزب الوحدة". (المترجم).

أن نُمعن التّفكير في مسوّغات ذلك. على سبيل المثال، كيف يمكننا مواجهة الوضعيّات المحرجة الّتي تضعنا في صف أولئك الذين يُفترض أن نعارضهم؟ تحدثتُ في مقدّمة هذا الكتاب عن الاختلافات التي رُدمت بين كلّ من اليسار واليمين أمام مسألة حقوق النساء المسلمات، ذلك أنني لست متأكدة من أن أولئك اللذين ابتهجوا بإنقاذ النساء الأفغانيّات من حكم طالبان سيطالبون بحزم بإعادة توزيع جذرية للثّروات، أو يُضحون بحصصهم من الاستهلاك بكل شجاعة لإعطاء الأفغانيّات أو الإفريقيّات أو غيرهنّ من النّساء فرصًا لتحرير أنفسهنّ من براثن العنف البنيوي الناتج عن اللامساواة على الصعيد العالمي ومن ويلات الحرب؟ أو أنهم سيناضلون في سبيل توفير ظروف أفضل لهؤلاء النسوة حتى يتمتعن بحقهن في تأمين قوتهن اليومي وفي امتلاك مسكن عائلي محترم، وفي الحصول على وسائل العيش الكريم التي تُمكنهن من تربية أطفالهن؟ كلّ ذلك من شأنه أن يوفر لهن الطاقة والأمان المطلوبين حتى يعشن حياة رضيّة بين ظهراني أهاليهن ومجتمعهنّ، ومع من تخترنَه شريكًا للحياة. مثلُ هذه الإجراءات قد تؤدّي إلى تغيير واضح في الطرق التي تنتظم بها هذه المجتمعات، ولكن ليس بالضرورة في الاتجاه الذي نتصوره. فمن المُرجّح أن تستدعي هذه التّغييرات مسألة تحديد صفات المسلم السّوي ومناقشة مفهوم المسلم أو الشّخص الصّالح، وهذا ما دأب عليه المسلمون منذ قرون.

ولذلك نبّهتُ منذ الأيّام الأولى لدخول القوات الأمريكية أفغانستان إلى أن عدم الاطمئنان إلى ما يقوله ويفعله شركاؤنا ليس سوى الخطوة الأولى اللازمة لإعادة ترتيب أفكارنا حول الموضوع. وبما أنّ الحذر من التوظيف السياسي لقضايا المرأة لا يكفي لمعرفة ما يجب علينا فعله، ولتحديد القضايا التي يجب علينا دعمها، وجب علينا التنبيه إلى مُعضلتين إضافيّتين ينبغي التصدي لهما. بادئ ذي بدء، علينا أن نقبل بفرضية الاختلاف. هل علينا أن نحرّر النّساء الأفغانيّات فقط كي يصرن مثلنا أم علينا أن نسلّم بأنّ تحريرهنّ من طالبان لا يعني ضرورةً أنّه ينبغي عليهن سلك الطريق الذي سطّرناه لهن؟ وماهي التداعيات المترتبة عن احتياطنا لهذا الأمر؟ ثانيا، سبقَ وأن ذكرتُ أنّه علينا أن نكُفّ عن استعمال خطاب الإنقاذ لأنه يفضح نوايانا.

إنّ تقبّل الاختلاف لا يعني التسليم بأن كلّ ما يحدث في مناطق أخرى من العالم إنما هو «شأنٌ ثقافي داخلي»، إذ سبق وأن عرضتُ لخطورة التّفاسير «الثّقافية»، فثقافة الآخرين وثقافتنا كلاهما جزء من التاريخ وتنتميان إلى عالم موصول بعضه ببعض. وقد شرحت ذلك بإسهاب في هذا الكتاب. إن القطع مع هذه التفاسير الثقافية يفرضُ علينا أن نعمل جاهدين على الاعتراف بالاختلافات واحترامها باعتبارها نتاج تواريخ مختلفة، وتعبيرات عن ظروف مختلفة، وتمظهُراتٍ لرغباتٍ مُتمايزة بُنيويًّا. يجب أن تكون لنا رغبة لتحقيق العدالة للمرأة وضمان حقوقها. ولكن هل يمكننا القبول بوجودِ مُقاربات مختلفة للعدالة وبأنه، يمكن للنساء اللواتي يختلفن عنا أن يسعين إلى (أو يخترن) بناء مُستقبلٍ مختلف عمّا نتصوّره نحن الأفضل لهن؟[66] يجدر بنا النظر في إمكانية أن يكتسبن شخصياتهن بمعنى ما، بغض النظر عن اختلاف لغاتهن.

لقد كشفت تقارير مؤتمر السلام ببون، والذي انعقد في أواخر تشرين الثاني/ نوفمبر لمناقشة إعادة إعمار أفغانستان بعد الاجتياح الذي قادته أمريكا، عن اختلافات عميقة في صفوف القلّة القليلة من النسويات والنّاشطات الأفغانيات اللواتي حضرن المؤتمر. فالرابطة الثورية للنساء الأفغانيات رفضت بشكل قاطع أي حلّ تصالحي مع حُكم الإسلاميين. لكن وفقا لأحد التقارير، فإنّ أغلب النّاشطات الحاضرات، وخصوصا أولئك اللّواتي جِئن من داخل أفغانستان، أي العارفات بحقائق الميدان قد وافقن على أن يكون الإسلام نقطة الانطلاق في عملية الإصلاح. وفي هذا السياق نُقل عن فطيمة غيلاني، وهي مستشارة أمريكية لأحد الوفود المُشاركة في المؤتمر، أنّها قالت: «لو أذهبُ اليوم إلى أفغانستان وأطلب من النّسوة أن ينتخبنني مقابل وعدٍ بإرساء نظام علماني فسيطرُدنني شرّ طردة ».[67] إن البديل عن العلمانية وكما جاء في أحد التّقارير يبدو مُثيرا للغرابة، فغالبية هؤلاء النساء ينظرن إلى إيران على أنها القِبلة التي يستلهمن منها طرق الكفاح لتحقيق

---

(66) - Aihwa Ong, "Colonialism and Modernity: Feminist Re-presentations of Women in Non-Western Societies," *Inscriptions* 3, no. 4 (1988): 79–93.

(67) - Steven Erlanger, "At Bonn Talks, 3 Women Push Women's Cause," *New York Times*, November 30, 2001.

المساواة في بلادهن. إنهن ينظرن إلى إيران على أنه البلد الذي تمكّنت فيه النساء من تحقيق مكاسب ملموسة من داخل الإطار الإسلامي. والفضل في ذلك يعود في جزء منه إلى الحركة النسويّة الإسلاميّة التي كانت تُعارض جميع أنواع الحيف، مُتسلحة في ذلك بقراءةٍ جديدة للموروث الديني.

وللتذكير، فإن ما تشهده إيران من تحولات مُتسارعة كان موضوع نقاشاتٍ ساخنة داخل الأوساط النسوية، لا سيّما في صفوف النّاشطات الإيرانيات في أمريكا وأوروبا(68). فالأمر ليس محلّ إجماع. هل حققت المرأة في إيران حقا مكاسب أم لا؟ وإن نعم، فبأيّ طريقة؟ وهل أنّ انخفاض نسبة الأُميّة والولادات وحضور المرأة الملفت في المجالين المهني والحكومي وازدهار الإبداع النسوي في المجالات الفنيّة مثل الأدب والسينما، قد حصل بفضل قيام الجمهوريّة الإسلاميّة أم بالرّغم عنها؟ بالإضافة إلى ذلك، فإنّ مفهوم النسوية الإسلامية هو في حدّ ذاته مثار جدل. فهل عبارة «نسويّة إسلامية» مجرد تناقض في اللغة أم أنّها تحِيل على حراكٍ مُثمر أسّسته نساءٌ مقدامات وأصّلنه باعتباره طريقا ثالثة؟ ومع ذلك، فإنّ الحركة النسوية الإسلاميّة خارج إيران قد تطورت في العقد الذي تلا مؤتمر بون، وفاقت نظيرتها الإيرانية إشعاعًا. وسنُبيّن ذلك تفصيلًا في الفصل السادس.

من الأمور التّي يجب أن ننتبه إليها عدم السّقوط في الاستقطاب الذي يقصر الحراك النّسوي، وحتّى العلمانيّة، على الغرب. وفي هذا السياق، أذكّر بما كتبتُه عن المآزق التي ما فتئت الناشطات النسويات في الشرق الأوسط تواجهنها. فعندما تطلق النّاشطات الغربيات حملات تجد نظيراتهن الشرقيات أنفسهن في مواقف مُحرجة، إذ يكن عرضة

---

(68) - Haleh Afshar, *Islam and Feminisms: An Iranian Case-Study* (New York: St. Martin's Press, 1998); Pardis Mahdavi, *Passionate Up-risings: Iran's Sexual Revolution* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2009); Ziba Mir-Hosseini, *Islam and Gender: The Religious De-bate in Contemporary Iran,* Princeton Studies in Muslim Politics (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1999); Haideh Moghissi, *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis* (London: Zed Books, 1999); Afsaneh Najmabadi, "Feminisms in an Islamic Republic," in *Islam, Gender, and Social Change,* ed. Yvonne Yazbeck Haddad and John Esposito (Oxford: Oxford University Press, 1998); Arzoo Osanloo, *The Politics of Women's Rights in Iran* (Prince-ton, N.J.: Princeton University Press, 2009).

لاتهامات المُتشدّدين من كلّ التيارات الإسلامية والقومية فيُوصمن بالخيانة.[69] أشارت عفصانه **نجم أبادي** (Afsaneh Najmabadi) إلى أنّ الخلل لا يكمن في تلك الرؤية التبسيطية التي تختزل التاريخ في تقابل مزعوم بين الإسلام والغرب (كما يحدث الآن في أمريكا والعالم الإسلامي) وحسب، بل كذلك في ذلك الخطأ الاستراتيجي الجسيم المُتمثل في قبولنا بهذا التعارض الثقافي المزعوم بين الإسلام والغرب، وبين الأصوليّة والحركة النسوية. إن عفصانة تشيرُ ضِمنًا إلى أولئك الذين يسعون إلى إيجاد حلول للمظالم التي يعيشونها داخل بلدانهم الإسلامية، فيبحثون عنها طيّ كل التواريخ والثقافات؛ رافضين هذه القطبية، أولئك الذين يرفضون ربط النسوية بالغرب حصريّا فيوضعون تحت ضغط الاختيار: إن لم تكونوا معنا فأنتم ضدنا. وهذا ما جرى معي.

نحن بحاجة إلى أن نكون واعين بالاختلافات، لذلك وجب علينا احترام السُّبُل الأخرى المُنتهجة لإحداث التغيير الاجتماعي، والتي من شأنها أن تُوفّر حياةً أفضل للنّساء، وأن نعترف بأن هذه الاختيارات وليدةُ تجارب تاريخيّة مُتنوعة. هل يجوز الحديث عن تحرر إسلامي؟ وهل فكرة التحرر كما تطرقت إليها بإسهاب في هذا الكتاب تختزن كلّ ما تنشده النساء؟ وهل تعدّ الحريّة والمساواة والحقوق شأنا كونيا أم مسألة خصوصية؟[70] نتبين الأمر بوضوحٍ أكثر بالعودة إلى كتابات صبا محمود، فقد كتبت بشأن النساء التقيات في القاهرة: الرغبة في الحريّة والتحرّر هي رغبة أزليّة لا يمكن أن نتبيّن قوّتها التّحفيزيّة بصفة مُسبقة، بل يجب أن نعيد فيها النظر على ضوء رغباتِ ذاتٍ متموقعة في التاريخ وفي الثقافة[71]، وتطلّعاتها وقدراتها. هل يمكن لرغبات أخرى مغايرة أن تكون على نفس مستوى الأهميّة؟ فعلى سبيل المثال، هل يمكن اعتبار العيش في عائلة مُتحدة أكثر أهمية؟

---

(69)- Lila Abu-Lughod, " 'Orientalism' and Middle East Feminist Stud-ies," *Feminist Studies* 27, no. 1 (2001): 101–113

(70) - Lila Abu-Lughod, "Dialects of Women's Empowerment: The In-ternational Circuitry of the Arab Human Development Report," *Inter-national Journal of Middle East Studies* 41, no. 1 (2009): 83–103.

(71) - Saba Mahmood, "Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival," *Cultural Anthropology* 16, no. 2 (2001): 223.

أو اختيار حياةٍ وَرِعة؟ أو العيش بسلام؟ لقد مارستُ العمل الإثنوغرافي الميدانيّ في مصر لمدّة تجاوزت الثّلاثين سنة. وطوال هذه المدة لا أذكر أن امرأة واحدة قروية فقيرة كانت، شأن زينب، أم متعلمة، شأن زميلاتي في الجامعة الأمريكية في القاهرة، قد أعربت لي عن حسدها للنساء في أمريكا. بل على العكس من ذلك، فكلّ اللواتي عرفتُهُن هناك ينظرن إلى الأمريكيات على أنهن محرومات من دفء العائلة إذ يعشن وحيدات، وأنهن معرّضات إلى الاعتداءات الجنسية ومخاطر انعدام التضامن الاجتماعي إذ لا شيء يُوجههن في حياتهن غير الأنانية والبحث عن النجاح الشخصي، فهنّ بذلك عرضة لضغوط الرّأسماليّة، بل هنّ منخرطات في المشاريع الإمبرياليّة التي لا تحترم سّيادة الآخرين ولا ذكاءهم. بل والأدهى من ذلك أنّه لا قيمة في حياتهن للآخرين ولا حتى للإله. بيد أن هذا لا يعني أنّهنّ لا يُثمنّ بعض الامتيازات والإمكانيات التي تحظى بها النساء هناك.

وأشارت صبا محمود إلى أمرٍ قد يستفز أحيانا كل من يدعو إلى احترام تقاليد الآخرين، فقد ذكرت أن الذين يكتبون عن المسلمين يُثقَل كاهلهم باشتراطاتٍ ذات طابع سياسي لا يخضع لها نظراؤهم الذين يشتغلون على المشاريع العلمانيّة الإنسانيّة. ومصداقُ ذلك ما تعرّضَت له من ضغوط أثناء دراستها لحركة التقوى بمصر، إذ فُرض عليها أن تشير إلى الضرر الذي تسببت فيه الحركات الإسلاميّة في العالم، وإلا اتُّهِمت بالتعاطف مع هذه الحركات. ولكن مثل هذه الاشتراطات لا تطال أولئك الذين يدرسون التاريخ الغربيّ الحديث، على الرّغم من الانتهاكات الرّهيبة التي ارتبطت بالغرب المسيحي خلال القرن الماضي، من الاستعمار إلى الحربين العالميتين، ومن العبوديّة إلى الإبادة الجماعيّة. لكل ذلك، ينبغي أن نقلّص من حجم ثقتنا العمياء بالإنسانيّة العلمانيّة كما نفعل مع الإسلامويّة، وأن نكون مُنفتحين على ما تتضمنه المشاريع البشرية من إمكاناتٍ مُتنوّعة بتنوع التقاليد الثقافية.

ما وراء خطاب الإنقاذ

من المفترض أن تُنغِّص معالجتي لقضية الثقافة والحجاب وللكيفية التي يُبحر بها المرء

في غمار الاختلاف الثقافي على السيدة الأولى لورا بوش غبطتها بفرحة النساء الأفغانيات المزعومة بتحريرهنّ من قبل القوّات الأمريكية. وبالفعل، فتصوير المرأة الأفغانية أو المسلمة على أنها في حاجة إلى الإنقاذ هو لعمري أمرٌ معضل. فأن تُنقذ شخصا ما يعني أنّك تنقذه من شيءٍ ما ولغايةٍ ما. فما حجم العنف الذي سيكون ثمنًا لهذا التحوّل؟ وما احتمالات أن يكون الوضع الجديد أفضل من القديم؟ تستبطن المشاريع الغربية الهادفة إلى إنقاذ النساء من خارج الفضاء الغربي إحساسا بالتفوّق، وهي ما تفتأ تُعزّزه، فهي من هذه الزاوية شكلٌ من أشكال الغطرسة التي وجب التصدّي لها. وعلى كل من أراد أن يقف على الطابع الاستعلائي لخطاب إنقاذ المرأة أن يتخيل إمكانية توظيفه اليوم للدفاع عن الفئات المحرومة في الولايات المتحدة، على غرار الأمريكيات ذوات الأصول الإفريقية أو اللاتينية أو غيرهن من نساء الطبقة الكادحة. نحن ندرك اليوم أنهن ضحايا عنف بنيوي. لقد سيّسنا القضايا العرقية والطبقية، ولم يحصل الأمر نفسه مع القضايا الثقافية.

يجب علينا ألا نتماهى مع تقوله تلك المسيحيات المبشّرات اللواتي ادّعين أواخر القرن التاسع عشر أنّهنّ كرّسن حياتهن لإنقاذ أخواتهن المسلمات. وأستند في رأيي هذا على أحد أهمّ المراجع العائدة لتلك الحقبة الزمنيّة، ألا وهو كتاب (**أخواتنا المسلمات: صرخة استغاثة من أراضي الظلمات نقلها من سمعها**- *A Cry of Need from the Lands of Darkness Interpreted by Those Who Heard It*) لذي يتضمن وقائع مؤتمر للمبشّرات المسيحيات عُقِد بالقاهرة في عام 1906[72]، وورد في الكتاب أنّ المُبشّرات يؤكدن على مسؤوليتهن في السعي إلى جعل أصوات أولئك النساء اللواتي يعانين من الجهل والعزلة وتعدد الزوجات والحجاب مسموعة، وهي كلها أذى ما فتأ يُنغّص حياة النساء المسلمات في جميع أنحاء العالم الإسلامي: «لن يتمكنّ من الدفاع عن أنفسهن بأنفسهن لأنهن واقعات تحت وطأة قرون

(72) - Annie Van Sommer and Samuel Zwemer, *Our Moslem Sisters: A Cry of Need from Lands of Darkness Interpreted by Those Who Heard It* (New York: F. H. Revell, 1907). For a historical study, see Ellen Fleis-chmann, " 'Our Moslem Sisters': Women of Greater Syria in the Eyes of American Protestant Missionary Women," *Islam and Christian- Muslim Relations* 9, no. 3 (1998): 307–323

من القهر»[73]

وقد ورد في مستهل الكتاب: «هذا الكتاب الذي يروي قصة الحزن والظلم والقهر التي لا تنتهي، وهو لعمري صرخة إنكارٍ ونداء استغاثة... إنّه نداء موجه إلى الأنوثة المسيحية حتى تصلح هذه الأعطاب وحتى تنير هذه الظلمات بالتضحية والعمل.»[74]

ما يثير الغرابة حقا أن صدى هذه الأهداف «النبيلة» لا يزال ملموسا إلى اليوم في الخطابات النسوية رغم أنها أضحت تصاغ بلغة علمانية واضحة، ورغم أن نداءات الإنقاذ أصبحت موجهة إلى منظمات حقوق الإنسان وإلى القائمين على الديمقراطية الليبرالية وإلى الحضارة الغربية ككل أكثر مما هي موجهة إلى المسيح. وهذا ما سأبينه في الفصلين الثاني والثالث. والملاحظ أن هذه النداءات قد تكون أبسط مما نتصور، إذ تتعلق أحيانا بالحق في اتباع الطرق الحديثة في التجميل والحق في قص الشعر. فمما أثار استغرابنا أن تتجند مجموعة من مُصفّفات الشعر لفتح أكاديمية تجميل للنساء الأفغانيات في كابول لتعليمهنّ «فنون الحلاقة والتجميل»، في إطار مبادرة أطلق عليها اسم «جمال بلا حدود» وضمّت في جزءٍ منها أستراليات وأمريكيات وأفغانيات مقيمات في المهجر. وقد حظِيَت المجموعة بدعم من قطاع صناعة مستحضرات التجميل ومجلة فوغ (VOGUE) الأمريكية، ليس في هذا الدعم بالطبع ما يثير الاستغراب.[75]

إنه بإمكاننا كذلك ملاحظة صدى كليشيهات المُبشّرات المسيحيات ومشاعرهن «النبيلة» تجاه المرأة المسلمة حتى في القضايا الأكثر جدية وأهميّة. ففي شهر فبراير/ شباط

---

(73)- Annie Van Sommer, "Hagar and Her Sisters," in Van Sommer and Zwemer, *Our Moslem Sisters,* 16.

(74)- Samuel Zwemer, introduction to Van Sommer and Zwemer, *Our Moslem Sisters,* 5.

(75)-انظر الفيلم الممتاز الذي أخرجته ليز ميرمين Liz Mermin :

Beauty Academy of Kabul (Sma Distribution, 2006); for a good analysis of the fi lm and the project, see Mimi Thi Nguyen, "The Biopower of Beauty: Humanitarian Imperi-alisms and Global Feminisms in an Age of Terror," *Signs* 36, no. 2 (2011): 359; and for an account by one of the American participants, see Debo-rah Rodriguez and Kristin Ohlson, *Kabul Beauty School: An American Woman Goes behind the Veil* (New York: Random House, 2007).

من سنة 2002، أي عقب بضعة أشهر من دخول قوات التحالف إلى أفغانستان، تلقيتُ دعوةً لحضور حفل استقبال نُظم لتكريم الشبكة الطبية الإنسانية الدولية «منظمة أطباء العالم- Médecins du Monde». كان الحفل برعاية كلّ من سفير فرنسا لدى الولايات المتحدة الأمريكية ورئيس وفد المفوضية الأوروبية لدى الأمم المتحدة وعضو من البرلمان الأوروبي. وتضمّن الحفل معرضًا لصُور فوتوغرافية حملت عنوانا مستهلكا وممجوجا: «المرأة الأفغانية: سجينة الحجاب». والحقيقة أن الضيوف لم يكونوا مدعوين لُمشاهدة الصور الحيويّة للنساء الأفغانيات المُتبرقعات وهنّ يتنقلن بين جبال أفغانستان الجرداء بقدر ما كانوا مدعوين إلى قراءة النص المصاحب. ومما ورد فيه:

ما فتئت «منظمة أطباء العالم» تكافح بلا هوادة على مدار عشرين عامًا لمدّ يد المساعدة للنساء الأفغانيات ذوات الوضع الأكثر هشاشة. ولكن مع مرور الأيام، غُيّبت أولئك النسوة ضحايا الحرب تحت **حُجُبٍ كثيفة**. وباستيلاء طالبان على الحكم سنة 1996 صَعُبت المُهمّة، إذ فُرض على المرأة الأفغانية مُلازمة بيتها وبالتالي فقدت تلك الفرصة التي كانت تكشف فيها عن وجهها لتلقي العلاج، فتُحقّق بذلك نوعًا من التصالح مع ذاتها، وتغنَم **شيئا من الحرية**، وتستعيد شيئا من كرامتها. إن برنامج منظمة أطبّاء العالم هو تذكير قوي بضرورة احترام حقوق الإنسان في بلد لا تحظى فيه النساء بالرعاية الطبية الأساسية لأنهنّ يُمنعن من الظهور في الأماكن العامة، ولا يحق لهنّ ممارسة مهنة الطب. . . فنرجو منكم الانضمام إلينا من أجل العمل على **كشف المستور**. (والتشديد من عندنا)

ورغم أن السياق لا يسمح بالحديث عن ذلك الربط الواهم بين السفور والحميمية التي تُذّكرنا بهوس الاستعمار الفرنسي بالمرأة الجزائرية، والذي كشف عنه مالك علّولة ببراعة في كتابه «**الحريم الاستعماري**- *The Colonial Harem*» الذي تناول فيه موضوع البطاقات البريدية التي أصدرها الاستعمار الفرنسي في الجزائر، فبوسعي أن أتسائل عن سبب اعتماد المشاريع الإنسانية وخطاب حقوق الإنسان في القرن الحادي والعشرين على هذه الصور النمطية للمرأة المسلمة. ولعلّ الإجابة الشافية تكون في الفصول اللاحقة.

يبدو لي أنّه من الأجدى لنا أن نترك جانبًا مسألة الحجاب ودعوات إنقاذ الآخرين،

وأن نسعى بدلا من ذلك إلى البحث عن الوسائل المُناسبة لجعل هذا العالم أكثر عدلا. تكمن أهمية عدم الخلط بين مسألتي احترام الاختلاف والنسبية الثقافية في أنه لا يحول دوننا وأن نتساءل كيف يتسنى لنا نحن، الذين نعيش في هذا الجزء المحظوظ والقويّ من العالم، أن نتحقّق من مسؤولياتنا عن الأوضاع التي يعيشها الآخرون الذين يعيشون في الطرف الآخر من العالم. نحن لا نعيش في برجٍ عاجي نُطل من خلاله على جموع الفقراء والأميين الذين يئنون تحت براثن ثقافات قمعية أو على هامشها. نحن جزءٌ لا يتجزأ من هذا العالم. لقد نشأت الحركات الإسلامية، مثلها مثل الحركات النسوية الإسلامية، في عالمٍ شكّلته عن كثب التدخلات الكثيفة للقوى الغربية بمجريات الأمور في بلدان الشرق الأوسط وجنوب آسيا وجنوب شرق آسيا.

وقد يكون البديل الأكثر جدوى هو أن نبحث عن السُّبُل الكفيلة بجعل هذا العالم أكثر عدلا، أي أن نرسي عالما لا ينبني على مقتضيات الاستراتيجيات العسكرية والاقتصادية؛ عالما تكون فيه بعض القوى والقيم التي نعتبرها مُهمّة فاعلة على نطاق واسع، ويسود فيه السلام الكفيل بإطلاق الحوار والنقاش وتغيير المؤسسات، كما كان موجودا دائما، داخل المجتمعات ويستمر فيها. وفي هذا السياق، من المهم أن نتساءل نحن أبناء الدول الغنية عن طبيعة الظروف العالمية التي بإمكاننا أن نساعد على خلقها حتى لا يكون الشعور المقيت بالعجز (أو رد الفعل الغاضب) هو الشكل الوحيد الذي تُواجِه به الشعوب المُتطلّعة إلى العدل في أماكن أخرى من العالم مظاهر الحيف العالمي. فعندما نقرر فعل شيئا ما لأولئك البعيدين عنا، علينا أن نفعل ذلك في إطار دعم جهود أبناء تلك الجماعات الساعين إلى تحسين ظروف عيش النساء (والرجال)[76]، وفي إطار احترام ما يجري من جدلٍ متشعب ومن اختلاف في المواقف ومن تعدّدٍ مُؤسساتي داخل بُلدانهم. ولذلك رأى كثيرون أنه سيكون من الأخلاقي استبدال خطاب الإنقاذ بخطاب التحالف ذي الطابع المساواتي

(76)- Christine J. Walley, "Searching for 'Voices': Feminism, Anthropology, and the Global Debate over Female Genital Operations," Cultural Anthropology 12, no. 3 (1997): 405–438.

وخطاب التعاون والتضامن.

وحتى «الرابطة الثورية لنساء أفغانستان» التي كان لها دورٌ كبير في لفتِ انتباه النساء الأمريكيات إلى تجاوزاتِ طالبان قد عارضت بدورها منذ البداية عمليات القصف الأمريكي، إذ لم ترَ في استعمال القوة العسكرية خلاصًا للأفغانيات بل مفاقمة لمعاناتهن ومزيدا من الخسائر. وفي مقابل ذلك، دعت الرابطة إلى نزع أسلحة المجموعات المُتقاتلة واستقدام قوات أممية لحفظ السلام. وقد نبّهت المتحدثات الرسميات باسم الرابطة مرارا إلى مخاطر الخلط بين الحكومات والشعوب، أو بين طالبان والمواطنين الأبرياء الأفغان الذين سيكونون من أكبر المتضررين من الحرب، وحرصن على تذكير الرأي العام باستمرار بضرورة الانتباه إلى ارتباط السياسات بالمصالح النفطية وصناعة الأسلحة وتجارة المخدرات الدولية. لم يكن الحجاب مشغل مناضلات الرابطة الأساسي، رغم أنّ الرابطة تُصنّف من أكثر الحركات النسوية راديكاليّة، فعملها الأساسي يتمحور حول الدعوة إلى إرساء ديمقراطية علمانية في أفغانستان. ولكن من سوء حظهن أن الأمريكيات لم يلتقطن من كلّ رسائلهن سوى تلك المُتعلقة بتجاوزات طالبان، علما وأنّ انتقاداتهن للسُّلطة السياسية في أفغانستان لم تقتصر على طالبان بل شملت الأنظمة السابقة.

وبمرور الوقت ثبتت وجاهة الرؤية المُتبصّرة لبعض المجموعات الأفغانية شأن الرابطة الثورية لنساء أفغانستان، إذ بدأ الأمريكيون يغرقون في المستنقع الأفغاني، تماما مثلما حدث للسوفييت في ثمانينيات القرن العشرين. أنجزت **دينيز كانديوتي** Kandiyoti (Deniz) تحليلا شاملا للوضع في أفغانستان بعد ست سنوات من الغزو انتهت فيه إلى أنّ وضع المرأة الأفغانية الحالية إنما هو نتاج عاملين رئيسيين. فقد لاحظت أنه بالنظر إلى تاريخ البلد السياسي، وقد دَرَسته عيانا، وكذا إلى المناورات السياسية الراهنة بين أجنحة الحكومة الضعيفة المرتهنة إلى المعونات الأجنبية، فإنه من السهل سلب المرأة حقوقها القانونية والاجتماعية إذ هي رهينة هذا الوضع. وقد حذرت **إستر هاينمان** Hyneman (Esther)، إحدى ناشطات منظمة «نساء من أجل النساء الأفغانيات»، في دفاعها عن «الحصون» التي تكفل عدم التراجع عن حقوق المرأة من أنّ النساء في أفغانستان قد أضحين بالفعل جزءًا

مما تسميه **كانديوتي** «مجالا جديدا للتجاذب بين أجندة الجهات الدولية المانحة والحكومة المُرتهنة إلى المعونات الأجنبية وعديد الفصائل السياسية التي يتبنى بعضها أفكارا إسلامية مُتشددة».[77]

هكذا تدعونا هذه الخبيرة في النوع الاجتماعي في العالم الإسلامي إلى عدم الاهتمام بما يحصل في كابول، بسياسييها وتكنوقراطييها وخبراءها الدوليين (بمن فيهم الحركات النسوية العابرة للحدود)، وإلى تسليط الضوء بدلًا من ذلك على ما خلّفه اقتصاد الحرب من دمارٍ اجتماعي في جميع أنحاء البلد، حيث استُبدلت زراعة الكفاف والرعي بزراعة الأفيون وتهريب الأسلحة. إنّ هذه الخيارات الاقتصادية الإجرامية هي التي موّلت أمراء الحرب المحليين، ومنهم زعماء طالبان، وجرّأتهم على الناس وفي نفس الوقت أغرقت معظم الأسر الريفية في الديون. وبذلك حُرمت الأسر والجماعات المحلية من دعائم استقلالها وأمنها الذاتيين. وقد لاحظت كانديوتي أن سكان المناطق الريفية قد «تكالب عليهم الفقر وانعدام الأمن وفقدان الاستقلال الذاتي»، وهو ما من شأنه أن يعمّق وضعهم الهش فتصيب آثاره المدمرة المرأة. وقياسًا على ما بينته في المقدمة من خلال من قصة زينب في جنوب مصر، فإنه لا أُفُق للمرأة في بلدٍ كأفغانستان خارج «مُقدّرات الجماعات والأسر المحلية، فلا سبيل لها للعيش إلا في الجماعة وبالجماعة».[78] فلا علاقة تربطهن بالحكومات وبالقوانين الرسمية إسلامية كانت أو علمانية.

ومن بين التطورات المثيرة للقلق وجود نمط جديد للاتجار بالمرأة. ومثلما حصل مع بيبي عائشة التي وُهبت لأسرة زوجها كديّة في جريمة قتل، اضطرت عديد الأسر إلى «بيع» بناتهن إلى قادة الميليشيات وتجار المخدرات إما بسبب الفقر وإما تحت التهديد. وقد نقلت **كانديوتي** قصصًا عن فتيات صغيرات يتم عرضهن على رجال مسنين فيما يشبه «بيع الاستغاثة» أو يتم إخفاؤهن بعيدا عن أيدي عصابات شباب طالبان الذين كانوا يجوبون

(77) -Deniz Kandiyoti, "Old Dilemmas or New Challenges ? The Politics of Gender and Reconstruction in Afghanistan," Development and Change 38, no. 2 (2007): 176.
(78)- Kandiyoti, "Old Dilemmas or New Challenges ?"

البلاد لهذا الغرض [79]. فلا يذهبنّ بنا الظن إلى أنّ هذه الانتهاكات هي إحياءٌ لأعراف أو ثقافة تقليدية، إنما هي نتاج الوضع الراهن في أفغانستان. تقول كانديوتي: «إنّ ما يأخذه الغربيون على أنه من باب التقاليد إنما يُجسّد في كثير من الحالات أشكالا جديدة أكثر شراسة لإخضاع الفئات الضعيفة في المجتمع لم يكن لها أن تظهر لولا ذلك الاقتصاد الإجرامي [الذي أشرنا إليه آنفا] ولولا ذلك الغياب التام للأمن وانهيار كلّ أواصر الثقة والتضامن التي تآكلت بسبب الحرب والاضطرابات الاجتماعية والفقر».[80] لقد تمّ تقويض التقاليد التي بنيت على احترام كلّ شخص لواجباته تجاه الآخرين، والسبب في ذلك التغييرات المُتسارعة والظروف الاقتصادية العصيبة وعدم الاستقرار السياسي. فلم يعد بمقدور الرجال أن يؤدوا واجباتهم تجاه النساء أو الحفاظ على قيم الشرف والقوامة والسماحة التي تربوا عليها. هذه هي حقيقة المشكلة، وهكذا هو الوضع على أرض الواقع.

ومع ذلك، ورغم إرث ثلاثين سنة من الصراعات والحروب في أفغانستان، لا يزال الغربيون يحصرون مشكلتها في كونها مُجتمعا تقليديًا. ومصداقا لذلك فقد نشرت مجلة تايم سنة 2010 مقالا مُصاحبا لصورة بيبي عائشة يمكن اعتباره نموذجا لانتفاء الحدود بين الإسلام والتقاليد البالية. ففي المقال تم إرداف شاهد مقتطف من تصريح لوزير الاقتصاد وزعيم أحد الأحزاب الإسلامية أعرب من خلاله عن رفضه للاختلاط في المؤسسات التعليمية بالشعار الأزلي "هذه تعاليم الإسلام. وبالتالي فما يصلح لأفغانستان هي الحقوق التي جاء بها الإسلام وليس تلك التي جاء بها الغرب". وعلّق صاحب المقال على ذلك بالقول إنّ البيئة التقليدية الأفغانية غير مُنصفة بالمرّة للمرأة. فعائلة عائشة على سبيل المثال لم تحرّك ساكنا لحمايتها من طالبان، والأرجح أن هذا الموقف كان بدافع الخوف من العار أكثر مما كان بدافع الخوف من طالبان، ذلك أن المجتمعات الواقعة تحت براثن التقاليد لا تتردد لحظة في اعتبار كلّ فتاة تفرّ من بيت أهلها عاهرة. وأما أسرتها فتكون عرضة للسخرية

---

(79)- Ibid., 180.

(80) -Deniz Kandiyoti, "The Lures and Perils of Gender Activism in Afghanistan" (Anthony Hyman Memorial Lecture, School of Oriental and African Studies, University of London, 2009), mrzine.monthlyre view.org/2009/kandiyoti041109p.html.

على نطاق واسع إذا ما سمحت لها بالعودة إلى المنزل؛ بل إن الأمر يصل ببعض العائلات الريفية إلى أن تبيع بناتها اللواتي يجلبن لها العار أو تحكم عليهن بالموت فيما يعرف بجرائم الشرف إنقاذًا لشرف العائلة [81]. وسأعود لاحقا في الفصل الرابع للحديث بإسهاب عن جرائم الشرف. أمّا الان فحريّ بنا التركيز على تاريخ المرأة الأفغانية ومدى تأثيره على حالتها الراهنة بدل الاختباء وراء مثل هذه البيانات الثقافية العامة. إن الوضع الأفغاني المُتّسم بالتناحر على السلطة وبهيمنة اقتصاد حربي لهو شديد الارتباط بالغرب. فمتطلبات الحياة اليومية هناك مرتبطة بالاقتصاد العالمي وبالحرب الدولية على الإرهاب. فلطالما كان لعسكرة المجتمع انعكاسٌ خفي على حياة المرأة. تعدّ كل هذه الأوضاع أشد تأثيرا من «العوامل الثقافية» أو «التقاليد».[82]

وهكذا فإن الخطوة الأولى الواجب قطعها حتى نلقى بالا إلى مختلف الأصوات النسائية الأفغانية وإلى الرسائل السياسية الصادرة عن المجموعات الأفغانية، شأن الرابطة الثورية لنساء أفغانستان التي أعربت سنة 2001 عن قلقها من التدخل العسكري الأمريكي، هي حتما القطع مع خطاب الثقافات الغريبة سواء في سعينا إلى فهمها أو إلى تغييرها. فالعمل التبشيري والحركة النسوية الاستعمارية أضحيا من الماضي. إن مهمتنا الحقيقية هي استكشاف ما يمكننا فعله للمساعدة في خلق آفاق جديدة لهؤلاء النساء الأفغانيات الفقيرات اللواتي قالت في شأنهن السيدة الأولى **لورا بوش** «إنّ قلوب العالم المتحضّر تنفطر من أجلهن»؛ آفاق من شأنها أن توفر لهنّ أمنًا وحياة كريمة وحزمة من الحقوق. إنّ الدرس المستفاد من التدخل العسكري للولايات المتحدة وحلفائها بأفغانستان هو أن ما يحول حقا دون النساء الأفغانيات والحياة الكريمة إنما هو الصراعات الطاحنة وانعدام الأمن والفقر وتجارة المخدرات.

---

(81)- Aryn Baker, “Afghan Women and the Return of the Taliban,” Time, August 9, 2010, www.time.com/time/world/article/0,8599,2007238-4,00

(82) - بحثت سينثيا إنلو Cynthia Enloe عن كثب في هذه الأمور، بما في ذلك ما يتعلق بأفغانستان. راجع: Enloe, *The Curious Feminist* (Berkeley: University of Califor-nia Press, 2004) and *Globalization and Militarism* (New York: Row-man and Littlefield, 2007).

الفصل الثاني

الحس العام الجديد

يبدو أننا نعيش في فترةٍ زاهية. فمنذ أن اعتبر الدفاع عن حقوق المرأة سببا وجيها لدعم التّدخّل العسكري في أفغانستان سنة 2001 أصبحت خطابات حقوق الإنسان تجري على كل لسان تقريبا؛ بل أضحت الدّعوة إلى احترام حقوق المرأة خطابا سائدا. وبالفعل، لم تعد المحافل الدّوليّة تنظر إلى الانتهاكات الّتي تعاني منها المرأة على أنها مسألة خاصة أو غير ذات شأن فيطويها النسيان أو يُغضّ عنها الطّرف. قبل خمسين عاما، لا أحد كان يتوقّع أن تتطور الأمور بهذه الكيفية. ولذلك حُقّ للنسويّات اللّواتي اشتغلن بجدّ لإيجاد حلول لقضايا المرأة على المستويات القانونية والصحّية والتّعليمية وعلى مستوى المواثيق الدوليّة، وعملن على توعية النساء بحقوقهن، أن يشعرن بالارتياح رغم أنّ مصطلح "النسوية " لم يكن بمثل هذا الوضوح، ونادرا ما كان حاضرا في خطابات أولئك الذين يطلقون اليوم دعوات عالميّة للدفاع عن حقوق المرأة.

ونحن نلحظ علامات هذا التّحول المزلزل في كلّ مكان، ولكنّها تبدو أكثر وضوحا في بعض المؤلفات الأمريكية التي لاقت رواجا كبيرا في صفوف جمهور عريض من المتعلّمين. ويعدّ كلّ من الصّحفي في مجلة نيويورك تايمز **نيكولاس كريستوف**(Kristof Nicholas) والمهاجرة الصومالية **أيان حيرسي علي** (Ayaan Hirsi Ali) نموذجا مُتميزا للكتّاب الّذين قدموا للرأي العام حُججًا قويّة دفاعا عن حقوق المرأة. ما هي التحولات الّتي طرأت على المؤسّسات، والصّناعات الثّقافيّة، والسّياسات حتى يجد هذا الجمهور العريض من القراء الآراء الواردة في هذه الكتب الرائجة معقولة ومُقنعة؟ كيف توطّد هذا الحسّ العام الجديد القاضي باعتبار إعلان الحرب لحماية النّساء حاجة مُلحّة؟ إنّ القراءة الدّقيقة للحجج الواردة في هذه الكتب، إضافة إلى ما كتبه **كوام أنثوني أبيا** (Kwame Anthony Appiah)، وهو فيلسوف يدرس في جامعة برينستون، تُوفّر لنا بعض القرائن التّي من شأنها أن تدفعنا إلى استحضار الموضوع الأفغاني.

يعد كتاب **نيكولاس كريستوف وشيريل وودن** (Sheryl WuDunn): «**نصف السماء: تحويل الاضطهاد إلى فرصة للمرأة في جميع أنحاء العالم**- *Half the Sky: Turning Oppression into Opportunity for Women Worldwide*» بمثابة «دعوة لحمل السّلاح ضدّ أكثر انتهاكات حقوق الإنسان انتشارا وفظاعة في عالمنا المعاصر، ألا وهو عدم المساواة بين الجنسين.»[83] لقد تمّ تحويل الكتاب الّذي صدر بعناية النّاشر المحترم ألفرد نوف وحظي بشهادة استحسان من لدن نجوم السينما أمثال جورج كلوني وأنجلينا جولي إلى مسلسل تلفزي. تتمحور الوقائع الحيّة التّي يرويها الكتاب حول معاناة النّساء في مناطق مختلفة من العالم. لقد نجح الفريق الصّحفي المكوّن من الزّوج والزّوجة إلى لفت انتباه الجمهور إلى مسألة حقوق المرأة، وهو ما فشلت في تحقيقه عقود من قرارات الأمم المتّحدة ومن المواثيق البيروقراطيّة الّتي طالما شنفت أسماعنا بالتنديد المتواصل بما ينطوي عليه التمييز المجحف ضد المرأة من ظلم أخلاقي وقانوني.

ينقل كتاب «**نصف السماء**» إلى قُرّائه صورًا حية عمّا كابدته النساء والفتيات من مصائب، بعضها فظيع والبعض الآخر مألوف. وهو يسعى بذلك إلى دغدغة مشاعرهم وتحفيزهم للفعل. أهداه مؤلفاه إلى «جميع أولئك المرابطين في الصّفوف الأماميّة في كلّ أصقاع الكون لإنقاذ العالم، امرأةً امرأة»[84]. يعتقد كل من **كريستوف** وودن أنّ قدرتهما على الإقناع تكمن في كيفيّة سرد الحكايات: فمُنطلقهما تجارب الأشخاص لا الإحصائيات. وعلى هذا الأساس يعجّ الكتاب بسير النّساء اللّواتي وقفن في وجه كلّ العواصف، أكثرهن إثارة للإعجاب «هن اللواتي واجهن عقبات تفوق الخيال وتخطّينها في سبيل تغيير العالم.»[85] ولذلك ليس أمام القراء سوى أن يفتحوا قلوبهم وجيوبهم لهنّ.

يَظهر هذا النشر الأخلاقي الواسع لحقوق المرأة عبر العالم جليّةً في كتاب آخر صدر

(83) - Nicholas D. Kristof and Sheryl WuDunn, *Half the Sky: How to Change the World* (London: Virago, 2010), back cover

(84) - Ibid., vii

(85) - Ibid., الغلاف الخارجي

بعد عام من نشر كتاب **نصف السماء**. ولئن اعتمد فيه صاحبه منهجًا أكاديميا إلا أنه يظل مع ذلك في متناول عموم القراء. مؤلف الكتاب فيلسوف ومفكّر ذو صيت لم يسبق له أن تناول بالدرس قضايا المرأة. وقد بدا في الكتاب واثق اللهجة إنسانيّ الأفق، وأما الحالات المدروسة فكانت في منتهى الوضوح. عنوان الكتاب هو «**قواعد الشّرف** – *Honor Code*» وفيه يستنهض مؤلفه **كوامي أنتوني** أبياه الهِمَم لنؤدي ما علينا من واجبات. ولد هذا الفيلسوف والنّاقد الثقافي في غانا ودرس في كامبردج، وهو الآن يدرّس في جامعة برينستون. اشتغل المؤلف في كتابه على مفهوم الشرف، وكيف كان يدفع المجتمعات المرة تلوى الأخرى إلى تعقّل ماهية الصواب والخطأ. فعندما درس بعض الحقَب التاريخية المصيريّة، تبيّن له أنّ المجتمعات لم تكن تجد حرجًا في إدانة ممارسات كانت تعتبرها فيما سبق عادية بل نبيلة، فتصمها باللاإنسانية والمعيبة.

اثنتان من دراسة الحالات الأربع في الكتاب حول الثّورات الأخلاقيّة تنطويان على ممارسات تضر بالمرأة على وجه التحديد. يرى أبياه أنّه بحكم إرادة احترام الغير المتأصلة فينا، ينبغي علينا الآن أن نتغلب على العائق الأخلاقي الّذي يمنعنا من أن نعتبر العنف ضدّ المرأة أمرا بغيضًا. وأُسوة بالأوروبيين الذين وضعوا حدا للمبارزات القاتلة(86) والصينيين الذين تخلوا عن عادة ربط القدم(87) والبريطانيين الذين تخلصوا من تجارة العبيد، وذلك لّما تيقن جميعهم أنّ كلّ هذه الممارسات مُشينة، علينا أن ندفع الرّجال (في مناطق مثل باكستان) إلى أن يدركوا أنّ ما يعرف بـ«جريمة الشرف» هو ممارسة مخزية.(88) لقد اعتبر

---

(86) - المبارزة duel هي عادة دأب عليها الأوروبيون، وهي صدام مرتب مسبقا يتبارز فيه شخصان باستعمال أسلحة قاتلة وهي مرتبطة بقضايا الشرف الشخصي. (المترجم)

(87) - عادة صينية قديمة كانت تقضي بربط أقدام الفتيات ربطا مُحكما لتعديل شكل أقدامهن وحجمها. (المترجم)

(88) - Anthony Appiah, *The Honor Code: How Moral Revolutions Happen* (New York: W. W. Norton, 2010).

نوع العنف المسلط على النساء الذي يستهدفه آبياه بشكل مخصوص هو ما يسمى " جريمة الشرف" وهو عنف منتشر في باكستان ولكنه وجد قبل ذلك في أماكن أخرى منها جزيرة صقلية. ويفسر هذا العنف برغبة الرجال في السيطرة على النساء. ومن سوء الحظ أن هؤلاء الرجال مسلمون. سأتولى تحليل وتشريح " جريمة الشرف" في الفصل الرابع.

أبياه «جرائم الشرف» القضيّة الأخلاقيّة الأكثر إلحاحا الّتي يواجهها العالم اليوم؛ وبذلك ضم صوته إلى أصوات المئات من المنظّمات المخصّصة من كل أنحاء العالم والأكاديميين الذين دأبوا على تنظيم مؤتمرات حول هذا «النّوع من العنف المسلط على المرأة الّذي كان سائدا عبر التّاريخ في عدد من المجتمعات» وكذلك إلى أصوات الجمعيات الخيريّة التي ما فتئت تدعونا إلى «ابتياع الشرف» (للتبرع لهذه الجمعيات عليك الاختيار بين شراء حقيبة اليد «الشّرف» وربطة عنق رجالية.(89)

يأتينا الدليل من زاوية أخرى من زوايا الفضاء العمومي الأمريكي بأن أمر حرية المرأة ومساواتها بالرجل قد انتهى به المطاف إلى أن ضُخِّم من قبل الطيف السياسي. فهذه **أيان هرسي علي** الابنة الجريئة والمتمرّدة لأحد زعماء المعارضة الصومالية السابقين من زواجه الثاني تبرز على الساحة، وتشتهر من خلال دفاعها عن حقوق المرأة. بعد اكتشاف إخلالات في مطلّبها للجوء إلى هولندا، وبعدما صار وضعها حرِجًا هناك، انتقلت إلى أمريكا للعمل ضمن مجموعة تفكير أميركية مُحافِظة شهيرة. صنّفتها مجلّة «تايم» واحدة من أكثر الشخصيات تأثيرا في العالم، كما حصلت على العديد من الجوائز على غرار جائزة امرأة العام التي تمنحها مجلة **غلامر** «Glamour». كما أنشأت مؤسّسة للدفاع عن حقوق المرأة وحمايتها. وشيئا فشيئا أضحت امرأة مشهورة، بل اعتبرت امرأة مُذهلة، ممّا حدا بناشري كتبها إلى وضع صورتها وهي تنظر مباشرة إلى القراء بدل الصّورة النمطيّة التي استعملت سابقا لتسويق كتابها الأوّل، صورة غريمتها المخفية اللّدودة: المرأة المسلمة الملفوفة في حجابها.(90)

---

(89) -دعيت عقب مؤتمر نظم في أستراليا إلى المشاركة في كتاب بعنوان **باسم الشرف** من تحرير عائشة جيل Aisha Gill وكارل روبرتس Karl Roberts. حول حملة " ابتياع الشرف" وعرض حقيبة اليد راجع:
theahafoundation.org/get-involved/honour/shop-honour/, accessed June 30, 2012

(90)- Ayaan Hirsi Ali's three books are *The Caged Virgin : An Emancipation Proclamation for Women and Islam* (New York: Free Press, 2006); *Infidel* (New York: Free Press, 2007); and *Nomad: From Islam to Amer-ica; A Personal Journey through the Clash of Civilizations* (New York: Free Press, 2010).

تشي هذه الأصوات الهامّة الصادرة عن الفضاء العمومي الليبرالي والمُحافظ بحصول طفرة تم بمقتضاها الاعتراف بجسامة التمييز المجحف بين الجنسين وبمعاناة المرأة. وتُشير تصوّراتهم للموضوع وتعاطيهم الإيجابي معه إلى ظهور حسّ عام جديد يُنظر بموجبه إلى المظالم المسلطة على المرأة باعتبار جنسها على أنها مشغل مشروع، وهي ليست بالمسألة الهامشيّة. واستناد إلى كتابات المؤرّخين والباحثين الاجتماعيين والمنظرين السياسيين والفلاسفة، يعرض هؤلاء الكُتّاب طريقة جديدة للتفكير: إنهم يقترحون مقاربة شاملة يتم بمقتضاها الإقرار بأن المشاكل التي تعاني منها المرأة هي مشاكل اجتماعية وأخلاقية بالغة الأهمية، وأنّ الانشغال بها ليس حِكرًا على الحركات النسوية. إن كتاباتهم الواضحة والمُبسّطة والمُباشرة لقادرةٌ حقًا على أن تجعلنا نُعير اهتماما إلى مناطق بعينها لا يعرف الكثير منا عنها شيئا ذا بال، شأن الصومال وكمبوديا والهند وهولندا وباكستان والكونغو والصّين وأفغانستان. إنّ القضايا التي أمضى الباحثون في الشؤون النسوية والمنظمات المحليّة والعابرة للحدود المهتمة بحقوق الإنسان وحقوق المرأة وكذا المنتسبات للحركات النسوية من عموم الشعب مدة طويلة في تدارسها والتعريف بها تُضحي على أيدي هؤلاء الكتاب مُفصّلة وواضحة وديناميكية.

إن شحنة الأمل الّتي تبثها هذه المبادرات في الخطاب الشعبي تُضفي عليها نجاعة خاصة. إنهم يسلطون الضوء على الاضطهاد الجندري بلا أي تحفّظ، ومن ثمّ يدعوننا إلى العيش وفقا لأسمى قيمنا الأخلاقية ومثلنا السّياسية. فهم يفترضون أن الناس لن يقفوا صامتين ولا مبالين بمجرد **أن يعلموا الأمر**. ومن خلال سرد قصص ارتقاء المرأة من العبوديّة إلى الحريّة، ومن اليأس إلى الأمل، ومن الاستعباد الجنسي إلى ريادة الأعمال الصّغيرة عبر التمويلات الصغرى، فإنهم ينشدون مساهمتنا في معركة أخلاقية جماعية من أجل تحسين حياة النساء. [91]

---

(91) - كتبت حيرسي علي ردا على أولئك الذين يبدون وكأنهم " يربتون على يدي في حركة دعم عاطفي" لأنهم يعتقدون أنني دخلت معركة خاسرة ": لقد اخترت أن لا أتوخى هذه المقاربة الانهزامية". راجع:
Hirsi Ali, *Nomad*, 232.

ولكن كيف سيدافع هؤلاء الكتاب عن فكرة دخولنا ما سماه آبياه «الحرب على النّساء»؟ إحدى الطّرق التي يمكنهم انتهاجها هي تخويفنا باستدعاء شبح تجارة العبيد عبر المحيط الأطلسي كحالة مشابهة وكدراسة حالة استرشادية وكمرجع لا شعوري. من المُجدي أن نتوقّف عند هذه المقارنة، فإذا ما أعدنا النّظر فيما نقله إلينا المؤرّخون وعلماء الاجتماع عن العبوديّة الأطلنطية وعواقبها، وجب علينا أن نتساءل باحتراز بخصوص الإجماع الجديد حول حرية المرأة عن الكيفية التي يبني بها هؤلاء الكتاب موضوعاتهم وحججهم، وعن الأشياء التي سكتوا عنها فأثارت فينا الشك.

بالنسبة إلى **كرستوف ودن** فقد بيّنا في كتابهما **نصف السماء** أنّ إلغاء العبوديّة هو دليل لا غبار عليه على أننا قادرون على تجاوز الشر الأخلاقي. كتبا في هذا الشأن: «لا شك أن التّحدي الأخلاقي الجوهري في القرن التّاسع عشر هو العبوديّة، وأما في القرن العشرين فهو الحرب على النزعات الشمولية. ونحن نعتقد أنّ التحدّي الأخلاقي الأساسي في هذا القرن هو النضال لتحقيق المساواة بين الجنسين في جميع انحاء العالم.»[92] ويُعد إلغاء العبودية من الحالات الأساسية في دراسة الثّورات الأخلاقيّة كما جاء في كتاب **قواعد الشّرف**. ويظهر موضوع العبودية كذلك في أحد أعمال هرسي علي ولكن بشكل خاطف، فقد عنونت كتابها الأول بـ **بيان لتحرير النّساء**.

مازال الباحثون يحاولون سبر أغوار تاريخ العبوديّة المعاصرة، إذ ما انفكّوا يجتهدون لفهم سرّ استمرار فظائع تجارة العبيد عبر المحيط الأطلنطي لمئات من السّنين، مما أدّى إلى اجتثاث الملايين من البشر من بلدانهم أو إلى موتهم؛ وما الذي كانت تعنيه هذه التّجارة لكلّ الضّالعين فيها، والمقصود بذلك التجّار البريطانيّين ومالكي المزارع في أمريكا الشّماليّة والمبشّرين المسيحيّين، إضافة إلى سلاطين الممالك الإفريقية السّاحليّة والدّاخليّة؛ وكيف واجهها العبيد من النّساء والرّجال، وكيف نُقدّر اليوم حجم الخراب الذي تركته والذي من ضمنه هذه الطبقة من الأشخاص الأحرار نظريا ولكنهم عمليا غثاءٌ كغثاءِ السّيل. ومع ذلك، يمكننا استخلاص ثلاثة دروس من الدراسات المتعلقة بالعبودية من شأنها أن

(92) - Kristof and WuDunn, *Half the Sky*, xviii.

تساعدنا على أن نحدد بدقة الملامح والخطوط العامة التي فرضت هذا التحدي الجديد المتعلق بالنساء باعتباره «دعوة إلى حمل السّلاح من أجل تحرير النّساء.» [93]

يُعدّ كتاب «**نصف السماء**» قصّة بسيطة تدور أحداثها حول إلغاء العبوديّة. لقد كان لبعض النّاس الطيّبين ذوي الأخلاق السّامية في بريطانيا الشجاعة الكافية للوقوف ضد تجارة العبيد، وتمكّنوا في النّهاية من إقناع بعض البريطانيين والضغط على البعض الآخر، بما في ذلك البرلمان، للتضحية بالمصالح القوميّة والاقتصادية ووضع حدّ لهذه التجارة. [94] يعود الفضل في هذا الإلغاء إلى أشخاصٍ من عامة الشعب الذي عمدوا إلى إمضاء عرائض استنكار ومقاطعة مادة السّكر المجلوبة من الهند الغربيّة. ولكن الفضل الأكبر يعود إلى البطل الحقيقي لهذا للنضال، ألا وهو **توماس تشاركسن** Charkson (Thomas) الّذي وثّق في تسعينيات القرن الثامن عشر الأوضاع المُروّعة التي كان يعيشها العبيد على متن السّفن البريطانيّة، تمامًا مثل ما يفعل الصحافيون اليوم. ولذلك يرى الباحثون أنه بالإمكان اعتباره «مؤسّس حركة حقوق الإنسان الحديثة.» [95] يولي ابياه في كتابه **قواعد الشّرف** أهمية للدور الذي لعبته نفس القوى ونفس الأشخاص سالفي الذكر، بما في ذلك الأخلاقيّون المسيحيّون، في مقاومة العبوديّة. ولكنّه يثني أكثر على دور الطّبقة الوسطى والعمّال الّذين أحسّوا بالمهانة لما تعنيه العبوديّة من تحقير لقيمة عمل الإنسان. ولئن أعرب أبياه أنه مدين في ذلك إلى المؤرّخ **كريستوفر ليسلي براون** (Christopher Leslie Brown)، فإنه لم يعوّل على حجته الرئيسية الواردة في كتابه «**الرّصيد الأخلاقي**».

يشير براون إلى تعدد «وجهات النظر المناهضة للعبوديّة» في بريطانيا، فالبعض يناهض العبودية تعاطفًا مع حالات خاصة، والبعض الآخر يفعل ذلك شفقة وحزنا على بعض النّبلاء وقد استُعبدوا، بينما يرتكز آخرون في رفضهم للعبودية على ما تُثيره فيهم أحوال المستعبدين القاسية من رعب، وثمة قسم آخر يمقت العبوديّة بصفة مبدئية. البعض الآخر

(93) - Hirsi Ali, *Caged Virgin*

(94) - Kristof and WuDunn, *Half the Sky*, xxiv

(95) - Ibid., 261

يرى أنّ العبوديّة لا تتطابق مع تعاليم المسيحيّة، ولذلك يعتريهم القلق من إمكانية أن تعيق انتشار المسيحية في الأمريكيّتين. وهنالك من يرى أنّ العبوديّة تشجّع على انتشار السلوك المنافي للأخلاق الحميدة. وهناك من يناهض العبودية كُرهًا لطبقة المزارعين الجدد. وهناك من أقضّ مضجعه التناقض بين مُثل الحريّة لبلاده وواقع العبوديّة في المستعمرات. وهنالك من كان مدفوعًا إلى مناهضة العبودية خوفًا من تمرّد مُسلّح يقوده العبيد، على الرّغم من أنّ السردية الأوروبية حول إلغاء العبوديّة نادرًا ما اعترفت بدور العبيد في هذا الأمر.[96]

ومع ذلك، فحجّته الرّئيسيّة التي ضمنها كتابه «**الرصيد الأخلاقي**» هي حجّة تاريخيّة بالأساس. يقول: «قبل الثّورة الأمريكيّة لم يحاول أحدٌ فرض قيم مناهضة للعبوديّة عبر تشريعات برلمانية».[97] كان مطلبه الأساسي هو التالي: ما الّذي مكّن عمليا حملة منظّمة مناهضة للعبوديّة من توسيع نطاقها؟ وما هي الظّروف التّاريخية الطّارئة الّتي أدّت بمشاعر مُتفرّقة مناهضة للعبوديّة إلى أن تصبح قيمة أخلاقية؟ ثم غامر بالقول إنّه لو لم تنفصل المستعمرات الأمريكيّة عن بريطانيا، ولو وُجد هذا الشّعور وهذا النّشاط في "امبراطوريّةٍ مُوحّدة"، لكان مآل الأمر مختلفا. باختصار، يُمكن القول إنّ العديد من العوامل تراكمت، لا لتجعل إلغاء العبوديّة أمرًا مُمكنًا وحسب، بل قرارا صائبا لا غبار عليه. فقد أطلعنا براون على التاريخ الحقيقي للفعل الأخلاقي الذي ينبني على تحليلٍ مُتعدد المداخل للعبوديّة، والرأسماليّة، والتّوسع الإمبراطوري، والتوترات الحاصلة بين الإيديولوجيا الميتروبولية والممارسات الاستعماريّة. ولكن آبياه بالكاد يذكر هذه العوامل.

من الأمور التي بالكاد ذُكِرت في كتابي نصف **السماء وقواعد** الشرف، فيما يعرضانه من تاريخ تطوّر عملية إلغاء العبوديّة في بريطانيا ومستعمراتها السّابقة الّتي لم تكن تجرّم العبودية، هو كيف حلّت أنماط أخرى من الاستغلال محل السُّخرةَ. لقد حلّت العنصريّة المؤسسية محلّ العبوديّة. وفي هذا السياق، فإن الفصل بين السكان في الولايات المتّحدة

(96) - Christopher Leslie Brown, *Moral Capital : Foundations of British Abolitionism* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2006), 452–455.
(97) - Ibid., 453.

الأمريكيّة على أساس اللون قد تمّ بالاعتماد على قاعدة «قطرة واحدة [من دم السود]»[98] كافية لجمع كلّ السود في جنوب أمريكا في إطار يشبه النظام العنصري يعرف بـ«**قوانين جيم كرو**- Jim Crew». فبعد مرور ما يناهز مائة وخمسين سنة على التّحرير، ما زال الأمريكيّون من أصول إفريقيّة يناضلون من أجل تكافؤ الفرص. لقد عُزلوا بشكل غير رسمي في مدارس وأحياء خاصة بهم تعاني نقصا في أساسيات العيش الكريم، كما جرى استبعادهم من نيل الوظائف المرموقة وبالتالي من أن يحظوا باحترام المجتمع ومن الترقي في السلّم الاجتماعي. لقد كانوا دوما عرضة للاستغلال الجنسي وللتحقير والعزل والتجريم. هذه المعاناة اليومية إمّا يتم التعتيم عليها أو تحميلهم مسؤوليتها. إنّ السجن الجماعي للسود الذي نعتته **ميشال ألكسندر** Michelle) Alexander) بـ«قوانين جيم كرو الجديدة» هو الذي شكّل حياة أجيالٍ من الرّجال والنّساء.[99] ما في ذلك شك أنّ وضع حدّ للعبوديّة قد مثّل مرحلة هامة في تاريخ النّضال ضدّ همجية الإنسان، ولكنّ تحرير العبيد لم يحقّق بعدُ المساواة المنشودة.

انطلاقًا من هذا التاريخ؛ ما هي يا ترى الدّروس التّي يمكن أن نستخلصها من أوجه التشابه بين الاضطهاد الجندري والعبوديّة؟ أوّلا، ليس من الواضح كيف تحدث الثّورات الأخلاقيّة على أرض الوقع. يبدو أنّ قيامها رهينُ مطالب عديدة وعوامل اجتماعية وتاريخيّة متنوعة وحوادث تاريخيّة طارئة. وعلى غرار عالم الاجتماع الألماني الشّهير **نوربيرت إلياس** (Norbert Elias)، يبيّن لنا آبياه أنّ للأخلاق تاريخا فعليا مثلها مثل

---

(98) -المقصود بذلك أن أيّ شخص لديه حتى سلف واحد أسود (في دمه قطرة واحدة سوداء) يعتبر أسودًا. (المترجم)

(99) - Michelle Alexander, *The New Jim Crow* (New York: New Press, 2010)

ولكن حتى قبل عقد من الزمان من ذلك التاريخ كان الشبان من ذوي البشرة السوداء معرضين للسجن أكثر بست أو ثمان مرات من البيض. واعتمادا على كون 30 بالمائة من السود لم ينهوا تعليمهم الثانوي وأن 60 بالمائة من الذين حصلوا على الشهادة الثانوية قد ترددوا على السجون، استنتج الباحثون أن "السجن أضحى أمرا اعتياديا بالنسبة إلى السود الذين لم يدخلوا الجامعة أبدا". ولهذا الوضع آثار خطيرة عليهم في المستقبل إذ ستقلّ فرصهم أو تنعدم في حياة كريمة. راجع:

Becky Pettit and Bruce Western, "Mass Imprisonment and the Life Course: Race and Class In equality in U.S. Incarceration," *American Sociological Review* 69, no. 2 (2004): 151.

الآداب.[100] جزء من عملنا يكمُن في التفكير فيما يمكن أن يُفسّر الشعار الأخلاقي الجديد: «إعلان الحرب من أجل الدفاع على النّساء» ويثّبِته.

ثانيا، يجب أن نتبيّن المواضع التي لا يستقيم فيها هذا التشابه. فمن جهة، تختلف العلاقات الجندرية عن العلاقات بين الأحرار والعبيد، إذ أن علاقة النّساء بالرّجال والفتيات بالفتيان، بما في ذلك علاقات القرابة والحب، أكثر تنوّعًا وتشابكا من علاقة العبيد بأسيادهم. ومن جهةٍ أخرى، فإن الذين اضطلعوا بتحرير العبيد سواء كانوا مجتمعات أو أفرادا هم أنفسهم الذين كانوا مسؤولين بصفة مباشرة عن استعباد الآخرين، حتّى وإن تنصلوا من هذه الفظاعات وسعوا إلى التملص من مسؤوليتهم التاريخية عن ذلك العنف الذي مارسوه، وذلك من خلال ادّعاءاتهم الأخلاقيّة بأنهم هم الذين ألغوا العبوديّة.[101] لقد كان الشعب البريطاني هو الذي أقنع حكومة بلاده بإلغاء تجارة العبيد.

وعلى النقيض من إعلان تحرير العبيد الذي أصدره أبرهام لنكولن الذي كان موجها إلى مواطنيه الأمريكيين حصريا فإنّ الإجماع المناهض للعنف ضد المرأة الّذي يشجبه آبياه قد انعقد لإقناع رجال من مناطق أخرى من العالم بوقف العنف الّذي يسلّطونه على نسائهم.

(100) - Norbert Elias, *The Civilizing Process,* Mole editions (New York: Urizen Books, 1978).

(101) - من المثير للاهتمام أن النسويات المسلمات الجدد اللواتي ينشدن المساواة بين الجنسين من خلال إصلاح قانون الأسرة الإسلامي يأملن هنّ كذلك بلوغ المساواة بين الجنسين انطلاقا من قبول الناس للعبودية في الماضي واستنكارهم لها حاليا. لكن بالنسبة إلى الناشطات في حركة "مساواة" فإنّ المساواة بين الجنسين ينبغي أن تُنجز انطلاقا من إصلاح من داخل الإطار الإسلامي وليس من خلال التدخلات الخارجية. وينص الإطار الذي يعملن من خلاله على: " أن مبادئ الإسلام ومُثُله كفيلة بتعبيد الطريق نحو إرساء المساواة والعدالة في الأسرة على مستوى القوانين والواقع المعيش مثلما عبّدت الطريق نحو إلغاء مؤسسة العبودية. فمع تزايد الإقرار بأوجه الظلم الذي تنطوي عليه العبودية ومع ظهور شروط إلغائها، تمت مراجعة التشريعات والممارسات التي تبيح العبودية، وأصبحت الأحكام الفقهية التقليدية بخصوص هذه المسألة بالية. ومن هذا المنطلق، ينبغي أن نطوّر قوانين الأسرة في المجتمعات المسلمة، وكذلك الممارسات غير المُقننة، حتى تعكس قيم المساواة والعدالة في الإسلام وحتى تعزز قيم حقوق الإنسان الكونية وتأخذ بعين الاعتبار واقع الأسرة في القرن الحادي والعشرين". راجع:
Musawah: For Equality in the Family, "The Mu-sawah Framework for Action," 2009, musawah.org/sites/default/files/ Musawah-Framework-EN_1.pdf.

بالنسبة لكل هؤلاء الكتّاب، فإنّ المظالم المسلطة على النّساء وما ينجرّ عنها من معاناة، سواء تعلق الأمر بـ «العبوديّة الجنسيّة» أو «العبوديّة النفسية» أو بالاغتصاب أو بوفيّات الأمهات أو ما يسمّى بالقتل دفاعا عن الشرف أو بالاحتجاز في البيوت أو في دور البغاء، لا تحدث في بلدانهم بل في البلدان القصيّة. إن حججهم عن التّمييز المجحف بين الجنسين وانعدام المساواة بينهما ذات منظور عالمي، فهم يعتمدون قصصا تدور أحداثها في إفريقيا وآسيا والشّرق الأوسط وفي معاقل المهاجرين في أوروبا. والغريب في الأمر أنّ قضايا حقوق المرأة لا تُصبح وجيهة إلا إذا ما تعلّق الأمر **حصريا** بمناطق خارج الفضاء الغربي.

على مدى المئتين وثمانين صفحة التي يعدها كتاب **نصف السماء** لا نصادف سوى صنف واحد من النّساء الأمريكيّات أو الأوربيّات. فإما نصادف تلميذات يُؤثِرن على أنفسهن ويجمعن التبرعات لبناء المدارس في كمبوديا، وإما نساء تخلّين طواعية عن وظائفهن ونذرن أنفسهُنّ للعمل في المراكز الصحية في إفريقيا. بعض الجمعيّات الصغيرة الّتي أسّستها أولئك النساء الأمريكيّات هي الآن بصدد تقديم خدماتٍ تقدر بملايين الدولارات. وفي الكتاب لا نصادف من الرجال الأمريكيين سوى أولئك الذين هم على شاكلة المؤلف نفسه الذي أنقذ المومسات من الدّعارة، أو على شاكلة المرحوم عميد كليّة الصحّة العمومية بجامعة كولومبيا، والذي سخّر حياته لمكافحة ظاهرة وفيات الأمهات.

كل هؤلاء أناسٌ طيّبون، وحقّ لهم أن يتصدروا حملة الدفاع عن قضايا المرأة. ولكن كيف يمكن لهذا الاهتمام الحصري بالأعمال الخيرية عبر العالم أن يحجب عنا حقيقة أن المشاكل الجديرة بالاهتمام ليست موجودة «هناك» فقط؟ كشف **كريستوف وَوُودن** في معرض دفاعهما عن نزوعهما نحو جعل قضايا الجندر أولويتهما على حساب الكم الهائل من المشاكل الملحّة في العالم عن شيء مهم، وذلك عندما قالا: «يبدو هذا النوع من الاضطهاد مُتعاليا».[102] وبالفعل، فإن التّمييز الجندري المُجحف متعال لأنهما لا يريانه إلا

(102) - Kristof and WuDunn, *Half the Sky*, xxiii

عند الآخرين. هناك إحصائيّات صادمة في بعض الأحيان (تعدّ نسب وفيات الأمهات في أمريكا، مثلا، أعلى من إيطاليا وهي مفزعة إذا ما قارنّاها بإيرلندا) ولكنها تبقى غير مُبلورة. ثم إننا لا نجد في كتاب **نصف السماء** أي خبر عن المحامين الذين أرهقهم الدفاع عن النّساء اللواتي تمت إدانتهنّ بسبب قتلهنّ لعشاقهن أو أزواجهنّ الغلاظ، ولا أية إحالة على التقارير ذات الصلة مثل تلك الصّادرة عن وزارة العدل الأمريكية، والتي يشير فيها المسح الوطني إلى أنّ واحدة من ست أمريكيات تعرضت للاغتصاب خلال حياتها، وغالبا ما يحصل ذلك من قبل أحد معارفها او شخص تربطه بها علاقة حميمة.(103) ولم يذكرا البحث الّذي أنجزته **بيغي سانداي** (Peggy Sanday) حول ثقافة النوادي لدى الطّبقة الوسطى من البيض، حيث يعد من المقبول دفع النّساء إلى احتساء الخمور حتى الثمالة فيتسنّى حينئذ للشبان «مضاجعتهن» أو حتّى اغتصابهن بشكل جماعي ومن ثمّ يفاخرون بذلك في اليوم الموالي.(104) ولا شيء يُذكر في الكتاب عن ذلك الكم الهائل من العنف المنزلي وعمليات قتل الزوجات التي تنتشر مع رجوع قدامى المحاربين من أفغانستان والعراق. إنّ المشاكل التي تعترض النّساء في أمريكا، حسب **كريستوف وودن**، تنحصر في: «لمسة غير مرغوب فيها من صاحب العمل.» أو «جمعيات نسائية رياضيّة لا تحظى بالتّمويل الكافي»(105) إنهما يقلّلان من أهمية القضايا الجندرية في أمريكا وفي أوروبا لإضفاء مشروعية على حججهما بخصوص التّمييز المجحف بين الجنسين باعتباره داءً يفتك بالنساء.

---

(103) - Patricia Tjaden and Nancy Thoennes, *Extent, Nature, and Con-sequences of Rape Victimization : Findings from the National Violence against Women Survey,* Special Report (Washington, D.C.: National Institute of Justice and the Centers for Disease Control and Prevention, January 2006).

الملاحظ أن المعدلات هي نفسها بالنسبة للأقلية وللأكثرية من النساء

(104) - Peggy Reeves Sanday, *Fraternity Gang Rape : Sex, Brotherhood, and Privilege on Campus* (New York: New York University Press, 1990);

ولا يهم في هذا الجال سعي الأدبيات العلمية إلى إبراز قصور المحاولات الشعبية لاعتماد الهورمونات الجنسية لتفسير الوقائع الاجتماعية. للاطلاع على نقد طلائعي لمكانة الجنس في العلم راجع:

Rebecca M. Jordan-Young, *Brainstorm: The Flaws in the Science of Sex Differences* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2010).

(105) - Kristof and WuDunn, *Half the Sky,* xvi.

وعلى غرار **سينثيا إنلو** (Cynthia Enloe) رائدة علم السياسة النسوي الّتي بذلت قصارى جهدها كي تساعدنا على فهم دور الجندر في العلاقات العالميّة، ينوّه كلّ من كريستوفر وَوُودن بوجود ناشطات نسويات في بلدان أخرى ويثنيان عليهن.[106] وكذا الأمر بالنسبة إلى آبياه الّذي يستند إلى عمل محاميّات وناشطات باكستانيّات. ولكن الرسالة الطاغية في كتاب **نصف السماء**، مثلها مثل رسائل الكتب الأخرى الرّائجة الّتي تطرقنا إليها في هذا الكتاب، تتلخص في أنّ مهمة تغيير العالم تقع على الغربيين وحدهم ولو على طريقة «حاملي الحقائب» إبان الثورة الجزائرية. [107]

ويعرض علينا آبياه سابقة إيجابية لهذا التدخل الغربي. فهو يرى أن تخلي الصينيين عن عادة ربط القدم إنما حصل إثر تشهير الغربيين بها. وبذلك أصبح الصينيون يعتبرون هذه العادة المؤلمة والمُعيقة والتي استمرّت ثمانية قرون وألحقت الضّرر بأغلب النّساء أمرًا مثيرًا للقرف. وقد كانت تُعدّ في أوج انتشارها إثارة جنسية رائعة تحرك سواكن المثقفين ومقبولة من النّساء قبولا كبيرا باعتبارها نموذجا للجمال وشرطا مُسبقا لكل زواج سعيد. كانت نهاية هذه العادة، كما أخبرنا آبياه، على يد الأجانب وتحديدا المبشرين المسيحيين والتجار الغربيين والمثقفين اليابانيين الذين عملوا جميعًا على إحراج النّخب الصينية المحليّة حتى تتخذ موقفا مُعاديا لهذه العادة، ومن ثم دفعوها إلى أن تتحمس للإصلاح. ففي مواجهة العالم الصناعي المتقدّم، لم يكن أمام المتعلمين في الصين سوى التخلي عن هذه العادة. لقد فقدوا حينئذ ثقتهم في عاداتهم ولم يعد بإمكانهم حمايتها من نقد الغرباء الحداثيّين. وكما قال

---

(106) - Cynthia H. Enloe, *Bananas, Beaches, and Bases : Making Feminist Sense of International Politics* (Berkeley: University of California Press, 1990); Cynthia H. Enloe, *The Morning After: Sexual Politics at the End of the Cold War* (Berkeley: University of California Press, 1993

(107) - Kristof and WuDunn, *Half the Sky*, 181

هذه الصورة مثيرة للاهتمام ولدي فضول لمعرفة ما إذا كان كريستوفر يحيل هنا على مجموعة " حاملي الحقائب" التي برزت إبان حرب التحرير الجزائرية نهاية خمسينيات القرن العشرين وبداية الستينيات. وهي تسمية وسمت بها مجموعة من الأشخاص في فرنسا من مشارب مختلفة، فمنهم قساوسة ومنهم ناشطون ماركسيون وغير ذلك اجتمعوا على نصرة كفاح الشعب الجزائري لنيل استقلاله. كانوا ينقلون الأموال التي يجمعها الجزائريون في فرنسا إلى جبهة التحرير وساعدوا الجزائريين على الحصول على هويات مزورة وعلى إيجاد ملاذات آمنة لمقاتلي جبهة التحرير الوطني. راجع:

Alain Gresh, personal communication, April 17, 2011.

آبياه، حصلت هنالك «سلسلة مُتعاقبة من الأحداث الحتميّة انتهت بالتخلي عن عادة ربط القدم».[108]

تروي أكبر المُختصّين في دراسة هذه العادة قصة التخلي عنها بطريقة أقل لطفا. ترى **دوروثي كو** (Dorothy Ko) أنّ جذور المجهودات الّتي قام بها دعاة الإصلاح في أواخر القرن التّاسع عشر وبداية القرن العشرين تعود إلى الوضع الاستعماري الناشئ عن «الإذلال الذي مارسه الغرب عليهم على المسرح العالمي».[109] وعلى غرار آبياه، تربط كو حركة الإصلاح في الصين بالرغبة الناشئة في بلوغ الحداثة، ولكنها فهمت انشغال هؤلاء الدعاة بالحرية على أنّه ردّ على أزمة سياسيّة عميقة تسبّبت فيها هزيمة الجيش الصيني أمام البريطانيين في مناسبة أولى، ثمّ أمام الفرنسيين واليابانيين في مناسبة ثانية، وانتهى الأمر بانهيار الإمبراطورية سنة 1911. لقد ظهرت البيانات الداعية إلى التخلص من عادة ربط القدم في أعقاب فرض الأوروبيين لمعاهدة الموانئ لإرساء التّجارة الحرّة. (معاهدتهم).

ترى كيو أنّه ليس من السهل تقديم تفسير قاطع لاندثار عادة تقييد القدم، لأنّه لم تكن هنالك طريقة واحدة لتقييد القدم بل «طرق متعدّدة» تختلف باختلاف الحقب الزّمنيّة، والمناطق والقرى والطّبقات الاجتماعية.[110] وعلى الرغم من أنّ الحملات التحديثية لحركة «أقدام طبيعيّة» التي قادها رجال صينيّون أحرجتهم هذه العادة كانت مجدية، فقد كشف الباحثون عن عوامل أخرى عديدة ينبغي أخذها بعين الاعتبار في كلّ السرديات التّاريخيّة المتعلقة بهذه الممارسة وبكيفيّة اندثارها. قدّم البعض حُججًا اقتصادية هيكليّة تبيّن ارتباط انحسار هذه العادة بتطوّر صناعة النّسيج وظهور المصانع الّتي عوّضت الغزْل

---

(108) - Appiah, *Honor Code*, 99.

(109) - Dorothy Ko, "Footbinding and Anti-Footbinding in China: The Subject of Pain in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries," in *Discipline and the Other Body: Correction, Corporeality, Colonialism*,ed. Steven Pierce and Anupama Rao (Durham, N.C.: Duke University Press, 2006), 215–217

(110) - Dorothy Ko, *Cinderella's Sisters: A Revisionist History of Foot-binding*, Philip E. Lilienthal Asian Studies Imprint (Berkeley: University of California Press, 2005).

والحياكة في المنزل؛ في حين لاحظ البعض الآخر أنّ هذه العادة لم تندثر فعليا داخل البلاد إلا بعد الثّورة الشَيوعية. لقد أدّت الثورة إلى اعتماد سياسة جندرية استنادا إلى نظريات **ماركس وإنجلز** التي تهتم فيما تهتم بوضع المرأة، وبإرساء إيديولوجيا حول كرامة العامل وبالعلاقة، بين الأشكال المختلفة للاضطهاد (اضطهاد الحاكم للمحكوم، ومالك الأرض للمزارع، وآلهة الأسلاف لعامة البشر، والرجال للنساء)، وبمحاولة قلب الثنائية الجندرية بين الانتاج والإنجاب الّتي تعتبر السبب الأساسي لتبعيّة المرأة. في هذا الإطار، حظرت الإصلاحات القانونية الأولى التي دشنها ماو تسي تونغ، وتحديدا قانون الزواج لسنة 1957، المعاشرة خارج إطار الزواج ومنحت المرأة الحق في الطلاق. وقد مكنت الإيديولوجيا الاشتراكية النّساء من استعمال مصطلح «إقطاعي» لنعت كلّ رجل يضطهدهن. كانت عادة ربط القدم مشمولة بهذه الإصلاحات القانونية[111]. ولتفعيل هذه الإصلاحات، نُظّمت حملات سياسية تم بمقتضاها إرسال كوادر حزبية إلى القرى في مختلف أنحاء الصّين للتحقق من مدى امتثال الصينيين لهذه الإصلاحات.[112]

لقد كشف البحث التاريخي أن وضع حدّ لهذه العادة كان يحتاج جهدًا أكثر من ذاك الذي بذله المبشّرون والغزاة الغربيون الذين مهدوا لهم الطريق عبر إرباك الطّبقة الصينية

(111) - Carma Hinton and Richard Gordon, *Small Happiness* (Ronin Films, 1984); Gail Hershatter, *The Gender of Memory: Rural Women and China's Collective Past* (Berkeley: University of California Press, 2011).

وللاطلاع على رؤية ثورية حول النسوية الصينية من شأنها أن تقطع مع مثل هذه السرديات حول ثنائية التقليد والحداثة وتأثير الغرب، راجع:

Lydia H. Liu, Rebecca E. Karl, and Dorothy Ko, eds., *The Birth of Chinese Feminism: Essential Texts in Transnational Theory* (New York: Colum-bia University Press, 2013).

(112) - Margery Wolf, *Revolution Postponed: Women in Contemporary China* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1985); Margery Wolf, "Women and Suicide in China," in *Women in Chinese Society*, ed. Margery Wolf and Roxane Witke (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1975); Ko, *Cinderella's Sis-ters;* Ko, "Footbinding and AntiFootbinding in China"; Lisa Rofel, *Other Modernities: Gendered Yearnings in China after Socialism* (Berke-ley: University of California Press, 1999); Hershatter, *Gender of Memory;* Emily Honig and Gail Hershatter, *Personal Voices: Chinese Women in the 1980's* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1988); Delia Davin, "Women in the Countryside of China," in Wolf and Witke, *Women in Chinese Society*.

المثقّفة في بداية القرن العشرين ودفعها إلى ربط استعادة شرفها بفك قيد النساء. ولقد أصابت كو في تحليلها للموضوع عندما بينت أنّ حملات المصلحين الأوائل جعلت أغلب النّساء الصّينيّات في وضع اجتماعي مُحرج أحسسن فيه بالإذلال والفضيحة.[113] في هذه الفترة المبكرة، بنى الرجال المثقّفون والعدد القليل من النّساء المُتحررات شرفهم على حساب تكميم أفواه النّساء والتّحدّث عن معاناتهن نيابة عنهنّ. لقد كان شرف المُصلحين مرهونًا بإبراز تميزهم عن العامة المتخلفة الجاهلة.[114] وعلى غرار نشطاء حقوق الإنسان الألمان اليوم الّذين حولوا النّساء الأفغانيّات إلى أكياس قمامة بكماء، لم يعامل هؤلاء المصلحون النّساء الصّينيّات باعتبارهن «فاعلات سياسيات وأخلاقيات». ومع اندلاع الحرب العالمية سنة 1940 والاحتلال الياباني لبلادهم، طُويت حملتهم إلى حين.

يدفعنا الخوض في استئثار الغرب بهذا الموضوع إلى استعادة تلك الجملة الشهيرة على لسان كرستوفر وودن في كتاب **نصف السماء**: «يبدو هذا النّوع من لاضطهاد متعاليا. وكذلك حال الفرصة. فقد تبيّن لنا أن بمقدور الأجانب صنع فارق كبير».[115] إن الفرصة التي يمنحها اضطهاد النّساء إنما يستفيد منها الأجانب. فجمهور قرّاء كتبهم والمجنّدون لخوض المعركة ضد انعدام المساواة بين الجنسين هم في النّهاية أولئك الّذين يرغبون في حل مشاكل الآخرين. وهكذا، فكتاب **نصف السماء** وكذلك كتابا **هرسي على «العذراء المحبوسة والبدوية»**، وحتى كتاب **آبياه «قواعد الشّرف»** إنما هي دعوة للغربيّين للقيام بشيءٍ ما خارج حدودهم [116]. فلا نجد في هذه الكتب ما يحيل على الدور الغربي في تكريس انعدام المساواة بين دول العالم وشعوبه التي تؤدي (وأحيانا تتسبب في) إلى معاناة النساء في بقاع أخرى من العالم. ويتجلى هذا الدور في ممارسات الغربيين اليومية وفي

(113)- Ko, *Cinderella's Sisters*

(114) - Ko, "Footbinding and Anti-Footbinding in China," 235

(115) - Kristof and WuDunn, *Half the Sky*, xxii.

(116) - لوحظ مرارا وتكرارا أن الأمريكيين لا يقبلون تطبيق قانون حقوق الإنسان في الولايات المتحدة الأمريكية ومن الأشياء التي يتم تناسيها أن الولايات المتحدة الأمريكية هي واحدة من الدول القليلة التي لم تصدّق على اتفاقية القضاء على كل أشكال التميز ضد المرأة. وقد يكون من بين أسباب ذلك حماية السيادة الوطنية أو بسبب مخاوف سياسية واقتصادية. لم يكن الجمهوريون في الولايات المتحدة متعاونين أبدا.

تصرفات حكوماتهم، كما هو الحال بالنّسبة إلى مناطق مثل باكستان وأفغانستان حيث تؤدّي الحرب على الإرهاب إلى تعقّد عملية الإقناع الأخلاقي بكيفية خطيرة.

إن اهتمامهم المحموم بمعاناة الشّعوب خارج حدودهم وغض النظر عمّن يعانون داخل حدودهم، وعدم رغبتهم في تفكيك الديناميكيّة المعقّدة المُسبّبة لهذه المعاناة هي لعمري أمور مثيرة للقلق، مثلها مثل الحجج المتعلقة بالموضوع التي تغفل الامتيازات التي يتمتّع بها العديد منّا في بلدان الشّمال بحكم ذلك التاريخ العريض من عدم المساواة بين دول العالم وشعوبه. نذكر من هذه الامتيازات: الاستهلاك الواسع، البقاء بمنأى عن أي هجوم عسكري، الرّعاية الصحيّة المتطوّرة، القدرة نسبيّا على إعالة أطفالنا وعلى تأمين مستقبل لهم؛ وتعليما من المفروض أن يزودنا بالأدوات الضّروريّة الّتي تمكّننا من تحليل هذه التفاوتات. يبدو أننا سلمنا بأن هذا التفاوت المرعب في التوزيع للموارد العالمية قدرٌ مقدور.

ما تبعات هذا الإصرار على حشر أنوفنا في شؤون غيرنا؟ مثل هذه الحجج تجعل الذين يشيد بهم الأجانب يشعرون بأنّهم أبرياء وأنهم يمتلكون أخلاقا عالية وأن لحياتهم هدفا. وفي المقابل، يطالبنا العديد من النّاشطين الرّاديكاليّين العالميّين بأن نأخذ بعين الاعتبار بشكل جدي مسؤوليّتنا عن هذه الأوضاع بصفتنا أفرادًا مُستهلكين ومواطنين، ولكوننا ننتمي إلى البلدان الأكثر إنفاقا في المجال العسكري، وباعتبارنا مستفيدين من جشع الشّركات (رغم أنّنا أصبحنا مع مرور الوقت ضحاياها) (117). إنّ التّبرّع بثمانين دولارا وبالقليل من الدّم لإنقاذ امرأة إفريقيّة حامل تصارع الموت، مثل ما فعل كريستوف، لهو أفضل بكثير من تجاهل الوضع. وإنّ تقديم ائتمان بقيمة خمسة وعشرين دولارا لمانحي القروض الصّغرى حتّى تتمكن امرأة قرويّة من الحصول على قرض (بفائض يتراوح بين 20و30 بالمئة وهي نسب أفضل ممّا يقدّمه المقرضون المحليّون مثلما يؤكد ذلك **كريستوف**

(117) - Catherine Lutz, *Homefront : A Military City and the American Twentieth Century* (Boston : Beacon Press, 2001).

وودن)[118] لا يمكن إلّا أن يكون أمرا محمودا. ومع ذلك، فهذه المبالغ هي أقل من تلك التي لا يرى البعض غضاضة في دفعها مقابل وجبة في مطعم عادي.

إن كتاب **نصف السماء** يدافع عن مثل هذه الأعمال، آخذا بعين الاعتبار تشكيك «المُنتقدين» الذين قد ينتقدون المشاريع التّي تقتضي إرسال طلاّب المدارس الثّانويّة الأمريكيّة إلى الخارج للمساهمة في بناء مدارس للفتيات (حجتهم في ذلك أنّ الأموال الّتي يجمعونها من بيع المخبوزات ومن خلال تبرعات أقاربهم الأثرياء كان من الأجدر صرفها على بناء المزيد من المدارس هنا). أحد الأهداف المرجوّة من هذه الإرسالية يتلخص في «تعويد الشباب الأمريكي على العيش في الخارج حتى تزداد معارفه وينضج ويحقق ذاته».[119] ويعلمنا صاحبا الكتاب أيضا «أنّ سجل مشاريع المساعدات الموجهة إلى الناس بالخارج متفاوت من جهة النتائج، ولكنه رائع من جهة تحفيز المانحين وتوعيتهم»[120]. وهكذا لم يكن السفر إلى كمبوديا بالنّسبة إلى طلاّب أحد المعاهد الخاصّة «رحلة وحسب بل كذلك فرصة ثمينة للتّعلّم.»[121] غير أنّ هذه الفرصة للتّعلم لم تُمنح سوى لطلّاب المدارس الخاصّة المحظوظين الّذين أتيحت لهم فرص عديدة، وستتاح لهم أخرى بالتأكيد، لكي ينضجوا ويحققوا ذواتهم.

من الأفضل، دون شكّ، لهؤلاء المحظوظين أن يتدربوا على الاهتمام بمشاكل العالم الذي حولهم عوض أن يتمركزوا حول ذواتهم ويكونوا أنانييّن، فالمعرفة أفضل من الجهل. من شأن هذه الرّحلات إلى الخارج أن تشحذ همم الطلّاب لطلب المزيد من العلم، وأن تساعدهم على أن يكونوا في المستقبل كهولا صالحين. في هذا الإطار يمكن أن يدور

---

(118) - Kristof and WuDunn, *Half the Sky,* 211

وبالفعل أثبتت الدراسات التي أجريت حول القروض الصغرى أن أسعار الفائدة الموظفة عليها عالية وأن المشاريع المخصصة للنساء تطرح مشاكل جدية. راجع:

Lamia Karim, *Microfinance and Its Discontents: Women in Debt in Bangladesh* (Min-neapolis: University of Minnesota Press, 2011); Ananya Roy, *Poverty Capital* (New York: Routledge, 2010).

(119) - Kristof and WuDunn, *Half the Sky,* 24.

(120) - Ibid, 23

(121) - Ibid., 20

بخلدهم أنّ فشل مناطق أخرى من العالم في توفير التعليم والصحّة العموميين إنما يرتبط بهم آليا. أو يمكنهم طرح تساؤلات عن علّة عدم حصول الآخرين على نفس الفرص التي يحظون بها بدءًا بأولئك الذين يعيشون معهم في مدنهم وأحيائهم. إلاّ أنّ كتبا مثل **نصف السماء** و**قواعد الشرف** لا تطرح مثل هذه التّساؤلات. ولكن الكتابين بمثابة خليط من مشاعر الرّعب والشّفقة تجاه النّساء الأخريات وإعجابٍ مُتعال بما ينجزه بعض النشطاء والناشطات في الخارج.

إسلامستان [122]

إذا كان الدّليل الأوّل الذي استدُعيَ بمقتضاه الحسّ العام لخوض هذه المعركة الشعبية للدّفاع عن حقوق المرأة وتكريس مساواتها بالرجل قد تجسّد في تلك النّظرة نحو الاخر الّتي لا يكلف فيها هذا الناظر النظر إلى نفسه، فالدّليل الثّاني يوجد بكلّ وضوح في كتابات أيان هرسي علي. إنّها شخصيّة معقّدة. وفي حين يعدّ كتابها السّيري **كافرة**، كتابا رائعا ومكتظا بالتفاصيل، تنزع في أعمالها الأخرى أساسا إلى الترويج للمسلّمات الإيديولوجيّة لأحزاب اليمين، مُستعملة الشّعارات نفسها التي ترفعها تلك الأحزاب. إنّها تحتج لقيمتي الحريّة والعقل من خلال تمثيلها **المانويّ** (Manichean) لقضايا العالم، فهي تتبنى كلاّ من تصوّر صموال هانتيغتون (Samuel Huntington) للسّياسة العالميّة على أنّها «صراع بين الحضارات»، وعبارة برنارد **لويس** (Bernard Lewis) البليغة عن المسلمين «ما الخطب الذي أصابهم؟»[123]. إنها تستخف **بالليبراليّة** النّاعمة التي تعترف بالتعدديّة الثّقافيّة، وتتعاطى

---

(122) - إحالة على التسمية التي اختارتها مجموعة من الفصائل الأفغانية المسلحة أثناء الغزو السوفياتي لبلادهم حيث اقترحت استبدال اسم أفغانستان بـ " إسلامستان" وهي تسمية فارسية تعني " دار الإسلام" (العالم الإسلامي بلغة اليوم) التي تتخذ معناها بمقابلها وهو "دار الكفر". (المترجم)

(123) -اختارت لأحد كتبها عنوانا فرعيا هو: صرخة **امرأة من أجل العقل**، وآخر بعنوان: **رحلة شخصية عبر صراع الحضارات**. لمزيد التفاصيل حول رحلة حيرسي علي في هولندا راجع:

Erik Snel and Femke Stock, "Debating Cultural Differences: Ayaan Hirsi Ali on Islam and Women," in *Immigrant Families in Multicultural Europe: Debating Cultural Difference,* ed. Ralph Grillo (Amsterdam: Amsterdam Univer-sity Press, 2008); Halleh Ghorashi, "Ayaan Hirsi Ali: Daring or Dog-matic? Debates on Multiculturalism and Emancipation in the Nether-lands," in *Multiple*

مع الوقائع بدون ضوابط ولا حدود، وانتقائية في مصادرها، وأما حججها فتفتقد للتجانس والتناسق، ومع ذلك فهي تحظى برعاية اليمين السياسي باعتبارها «مسلمة معتدلة»[124]. إنها تبدو الصورة المعاكسة للباحثين الليبراليين أمثال أبياه.

مع ذلك فهي تشترك مع أولئك الّذين شكّلوا الحسّ العام الجديد الداعي إلى إعلان الحرب دفاعا عن المرأة، مدفوعين بأمل إمكانيّة التغلّب على المصاعب الحاليّة الّتي تواجه النّساء، في كونها أنشأت مثلهم فضاءً خياليّا من شأنه أن يشكل دعمًا للموجة الشّعبيّة المساندة لحقوق المرأة في العالم. يمكننا أن نلحظ ذلك بصورة جلية في كتابها الثّالث **البدوية** الّذي تصفه بكونه رحلة شخصية «من الإسلام إلى أمريكا». تبدو هذه عبارة غريبة، ففي الحقيقة قدمت من الصومال في شرق إفريقيا وقضّت طفولتها وشبابها في المملكة العربية السّعوديّة وأثيوبيا وكينيا لأنّ والدها كان منفيا ثمّ طالبت بالحصول على اللّجوء إلى هولندا. وأخيرا وبعد أن أثارت مشاكل كبيرة في أوروبا انتقلت إلى الولايات المتحدة الأمريكية.

الإسلام ليس مكانا يمكننا الانطلاق إليه أو القدوم منه. ولكن عبارة إسلامستان، هذا المكان الأسطوريّ كما أسميه، يضفي على الدّعوة إلى الحرب لأجل النّساء مسحة من الخير العميم. [125] إن هذه التسمية تُمكّن أولئك الذين يدافعون على حقوق المرأة من جمع رأسمال أخلاقي ومراكمته. ولعل كريستوف وودن وآبياه يبدون أكثر مرونة منها في

Identifi cations and the Self, ed. Henk Driessen and Toon van Meijl (Utrecht, Netherlands: Stichting Focaal, 2003).

(124) - راجع توثيقا جيدا لهذه الرعاية السياسية التي حبا بها اليمين كلا من حيرسي علي وإرشاد منجي Irshad Manji وآذار نفيسي Azar Nafisi في:

Saba Mahmood, "Fem-inism, Democracy, and Empire : Islam and the War of Terror," in *Women's Studies on the Edge,* ed. Joan Wallach Scott (Durham, N.C. : Duke University Press, 2008).

وحول دور النساء في بناء صورة " المسلم المعتدل" الذي يستنكر ممارسات الإسلام ضد المرأة راجع:

Elora Shehabuddin's "Gender and the Figure of the 'Moderate Muslim,' " in *The Question of Gender: Joan W. Scott's Critical Feminism,* ed. Judith Butler and Elizabeth Weed (Bloomington : Indiana University Press, 2011)

(125) - ابتدعت حيرسي علي بلاد " إسلامستان" كإطار لأحداث فيلمها **خضوع** الذي أخرجه تيو فان جوخ Theo Van Gogh سنة 2004

تفكيرهم السياسي، كما تبدو ليبراليتهم أكثر إنسانية. إنهم أكثر منها تهذيبا، وخطاباتهم مدروسة، وآماالهم أكثر ودا وإنسانية، ومن الجلي أن زادهم الفكري أكثر متانة، غير أنّهم يشاركونها الاعتقاد في فكرتين اثنتين. أولاهما، التماهي مع الـ «نحن» الأخلاقيّة التي تعرف مكمن الخطأ في هذا الكون وتعمل على إصلاحه. وأما ثانيتهما فهي الإجماع على أن إسلامستان هي منبع كل شرور العالم اليوم، رغم أن كلّ واحد منهم بادر إلى إخلاء مسؤوليته من أي اتهام قد يوجّه له بتحميل الدين الإسلامي بشكلٍ مباشر مسؤولية هذه الشرور. إن هذا الإجماع حول نفي هذه التهمة هو الذي كان وراء المقبوليّة الكبيرة لهذه الفكرة. فعلى سبيل المثال كتبت **هرسي علي** تقول: «أنا لا أحتقر الإسلام. فأنا أعي تماما القيم النّبيلة التي ينشرها هذا الدين مثل التصدق على الفقراء وإكرام الضّيف والأخذ بيد الضّعفاء والمحتاجين.»[126] وفي نفس السياق كتب كريستوف وودن «نحن لا نحمّل النبي محمّد أو الإسلام مسؤولية المشاكل التي تعرّضت لها إيلاها[127] Ellaha.» وأما آبياه فقد كتب بلهجة واثقة: «من المتّفق عليه في العالم الإسلامي أنّه لا القرآن ولا السنّة ولا الحديث النبوي يبيح قتل الرّجال لمنظوريهم من النساء».[128] غير أنّ كل واحد من الثلاثة يردف إفادته بأداة العطف «لكن...»

إسلامستان إذًا هي منبع المُشكل، وصورة المرأة المسلمة الضّحيّة تختزن الإسلام برمته. ليست كلّ الضّحايا والبطلات في كتاب نصف **السماء** مسلمات. ففيهن من تنحدر من كمبوديا، وجنوب إفريقيا، والهند، والكاميرون، والكنغو، وسريلانكا. يُفتتح الكتاب بقصة **راث** (Rath) الفتاة الكمبوديّة التي أجبرت على الالتحاق بدور الدّعارة في ماليزيا وتايلند ثم تابت. يروي كريستوفر قصّتها بأبشع تفاصيلها. فقد تم اغتصابها من قبل العصابة المالكة للماخور، وعُنفت وأُجبرت على تعاطي المخدرات حتى أذعنت لطلباتهم. لقد عمدوا إلى إبقائها هي وزميلاتها من بائعات الهوى عاريات حتّى لا يتسنّى لهنّ الهرب ولا يستطعن إخفاء ما قد يتحصلن عليه من «بقشيش» أو أية هبات أخرى... لقد كنّ

(126) - Hirsi Ali, *Caged Virgin*, 2
(127)- Kristof and WuDunn, *Half the Sky*, 175
(128) - Appiah, *Honor Code*, 153.

يتعرضن للضّرب ويجبرن على الابتسام طوال الوقت حتى يرى الزبائن السعادة على وجوههن، فرواد الماخور لا يدفعون المقابل المالي نفسه للمومسات محمرات العيون وشاحبات الوجوه. (129) إن كريستوفر لا يخجل أبدا من الرسم بالكلمات (الإباحية). هذا هو أسلوبه. (130)

رغم كل ذلك، يبدو أنّه يشاطر وجهة النّظر القائلة بأن الرّجال في إسلامستان يحتاجون ثورة أخلاقيّة؛ وأنّ ذلك لن يحصل إلا إذا تعرّضوا للضّغوط الأخلاقية وحملات التّشهير الغربية. يتعيّن على هؤلاء الرّجال أن يعيدوا تحديد مفهومهم للحق في الاحترام وللشرف على غرار تشجيع آبياه لرجال قبائل البشتون ولغيرهم ممن رافقوه في رحلته في البلدان الإسلاميّة على فعل ذلك. فإن لم يفعلوا فسيجبرون على العيش في مجتمعات أكثر تكريسا لمبدأ المساواة بين الجنسين، حينئذ سيتوقفون عن استعراض «قيمهم النّابعة من أعضائهم التناسلية،»كما يقول كريستوف وودن.

ومثلما ألحت كو (Ko) على أنه ليس هنالك نوع واحد من عادة «تقييد القدم» في الصّين، فأشكاله متغيرة وبالتالي كانت معاناة النّساء منها مختلفة؛ ولمّا كانت دلالات هذه العادة متنوعة بتنوع أبعادها وتفسيراتها؛ فإنني أقترح أنّه لا وجود «لامرأة مسلمة» أو «لإسلامستان»، فوضعيّات الأفراد والمناطق والمدن والطّبقات الاجتماعية متباينة في بلاد المسلمين. سبق وأن عددت في الفصل الأوّل أصنافا من الحجاب في العالم الإسلاميّ، وسبق لي كذلك في المقدمة أن تحدّثتُ عن تنوع طرق عيش النّساء المسلمات. إنّ اختلاف التقاليد الدينيّة يعني وجود رجال ونساء مختلفين. ولكن كلّ هذه الاختلافات والتباينات تختفي بجرة عنوانٍ فصل من كتاب ليحلّ محلها إسلام مُتجانس، كذاك الذي يصادفنا في أحد فصول كتاب نصف السماء في شكل سؤال:"«هل الإسلام مُعادٍ للمرأة؟»". إن مادة

---

(129) - Kristof and WuDunn, *Half the Sky*, xii

(130) - والملاحظ أنه استعمل نفس هذه التقنية في الكتابة في قضيته السابقة: حملة لإنقاذ دارفور. لمزيد التفاصيل راجع:

Rosemary R. Hicks and Jodi Eichler-Levine, " 'As Ameri-cans against Genocide': The Crisis in Darfur and Interreligious Political Activism," *American Quarterly* 59, no. 3 (2007): 711–735.

الفصل كفيلةٌ بالكشف عن مدى تخبط المؤلفين إذ تحتوي على العديد من التّناقضات. فمن جهة، هناك إقرار بأن الرّسول محمّدا كان سابقا لعصره، حيث كانت زوجته عائشة رائدة في رواية الحديث النبوي، وأمّا في وقتنا الرّاهن فالفصل يشير إلى أنّ العديد من السيّدات الأوائل في البلدان الإسلاميّة رائدات في مجال التّعليم، وأنّ المرأة المسلمة كان لها السبق على المرء الأوروبية في التمتع بحقّ التملك؛ وأن 98 بالمائة من النّاس الذين اشتملهم استطلاع الرّأي في المغرب ولبنان ومصر والأردن يؤمنون بالمساواة في التعليم بين الذكور والإناث؛ وأنّ النّاشطات النسويّات المسلمات بصدد إعادة تفسير القرآن؛ وأنّ النساء السعوديات كنّ في غاية الصراحة فوبخّن كرستوف لتعاليه. ولكن من جهة أخرى، نجد في ذات الفصل تذكيرا بأن شهادة النّساء في المحاكم هي أقلّ قيمة من شهادة الرجل؛ وأن ربع المصريّين وفق أحد الاستبيانات يرفضون أن تتولاهم امرأة (كان هذا قبل تنظيم انتخابات حرّة سنة 2012 بفترة طويلة)؛ وأنّ الانتحاريين يعتقدون أن الحور العين ينتظرونهم في الجنّة؛ دون أن يدركوا أن ما وعدوا به في الحقيقة هي عناقيد العنب.[131]

لم يكن بإمكان كريستوف (الذي أذكره مفردا لأنه كاتب هذا الفصل استنادا إلى تقاريره الصحفية) أن يجيب على السّؤال الذي طرحه، لأنّه أشمل من أن يستطيع الإجابة عنه. فلنتخيّل أن نفس السّؤال يُطرح حول تقاليد دينيّة أقرب إليه من الإسلام. فإذا سألنا: «هل المسيحيّة معادية للمرأة؟» فإنّ العديد من اللاهوتيات النسويات اللّواتي يشتكين بمرارة من الإله–الأب سيُجبن بنعم. وقد عثر مؤرّخون مثل **إلين باجلز** Elaine) (Pagels على دلائل تكشف الكيفية التي أصبحت بها الكنيسة ذات منزع **بطريريكي** في القرون الأولى بعد قمعها للرّؤى السّابقة، مثل تلك التي وجدت في مخطوطات نجع حمادي في مصر (الأناجيل الغنوصية).[132] ولكن ماذا نقصد بكلمة المسيحيّة؟ هل نقصد الكلفانيين؟ أم الكاثوليك؟ أم الأنغليكانيين الذي صاروا اليوم يتحولون بحماس إلى الكاثوليكيّة هربًا من رسامة النّساء[133]؟ هل هناك منهم من أحال على التطهيريين في

---

(131) - Kristof and WuDunn, *Half the Sky*, 171

(132)-. Elaine H. Pagels, *The Gnostic Gospels* (New York: Random House, 1979).

(133) - المقصود بذلك ترقية المرأة المسيحية قسا أو كاهنا (المترجم).

مدينة «سالم» (Salem) والمحاكمات التي أقاموها للساحرات؟، أو على الأم تيريزا أو هيلاري كلنتون؟ هل يمكن لأحدهم أن يثير موضوع الإنجيليين الذين يعملون بحماس ضدّ التجارة الجنسية في الغرب أو الذين التحقوا بحركة **كويفرفول** (Quiverfull)؟ إنّ النّساء المسيحيّات المُنتميات لهذه الحركة (المدعومة من قبل المجلس الأمريكي للرّجولة والأنوثة في الكتاب المقدّس الذي أسّس سنة 1987 لمجابهة تأثيرات الحركة النسويّة على الكنيسة الإنجيليّة وهو ينشر رسالته من خلال 16 مليون عضو في المؤتمر المعمداني الجنوبيّ والحملة الجامعيّة لنصرة المسيح) يسعين إلى تحقيق ذواتهن عن طريق نكران الذات لصالح الزّوج وإنجاب أكبر عدد ممكن من الأطفال.(134) توجد مقاطع مقتبسة من الكتاب المقدس على الصّفحة الرّئيسيّة لموقع الحركة على الأنترنت.

وبالمثل، ستتجلى أمامنا التعميمات في حال سألنا عمّا إذا كانت اليهوديّة "معادية للمرأة" أم لا. يُستهل أحد فصول كتاب **نصف السماء** بمقطع من مقدّمة **سفر التّثنية** الذي يدعو إلى رجم العرائس فاقدات العذرية. إضافة إلى ذلك، يستشهد آبياه بالعديد من الآيات من العهد القديم.(135) ولكن لا أحد من هؤلاء الكتّاب عالج قضيّة المرأة اليهوديّة المُضطهدة ولا شككوا في افتخار اليهود باستمرار سلالتهم في التاريخ استنادا إلى خاصيّات جينيّة يورثها الآباء للأبناء ضمن المجموعة الكهنوتيّة المعروفة باسم الكوهينيين(136). ولا أحد منهم فكّر في أنّه يتحتّم علينا التدخّل لنصرة النّساء الحاسديات اللّواتي يضعن على رؤوسهنّ شعورا مستعارة ويغطين أرجلهنّ بجوارب سميكة، ولا حتّى عندما قامت مجموعة صغيرة من النّساء الرّافضات للإصلاح بتخطّي حدود القوانين اليهوديّة وإمامة الصّلاة في أقبية البنايات في نيويورك. لا يخفى على أحد أنّ العديد من النّاشطات النّسويّات الأمريكيّات الأكثر تطرّفا في القرن العشرين هنّ من اليهوديّات أو أنصاف اليهوديّات

(134) - Kathryn Joyce, *Quiverfull: Inside the Christian Patriarchy Move-ment* (Boston: Beacon Press, 2009); "QuiverFull," n.d., quiverfull.com

(135)- يستشهد آبياه بسفريْ اللاوين والتثنية.

(136) - Nadia Abu El-Haj, *The Genealogical Science* (Chicago: Univer-sity of Chicago Press, 2012).

. هنالك تنوّع. وهنالك نقاشات داخليّة. والبراهين التّاريخيّة في كل مكان. فلا يُفترض أن يُملي الغرباء قواعدهم.[137]

بمجرّد استبدال الكلمات نتبيّن أنّ السّؤال كان خاطئا. فلماذا لم يخجل سوى القليل منهم عندما أدانت حرسي علي الإسلام وحمّلته مسؤولية ما تتعرّض له النّساء المسلمات من عنف، سواء كنّ في أمستردام أو نيروبي أو كوالالمبور أو السّويد؟ لقد كانت تتبجّح بأنّ إلحادها هو أمر حاسم لحريّتها الشّخصيّة؛ بل وصل بها الأمر إلى أن اقترحت، في لحظةٍ من لحظات غرابتها، على «القادة المسيحيّين الذين قدّرت أنهم يهدرون وقتهم الثّمين وموارده‍م في حوار الأديان العبثي مع القادة المسلمين الّذين نصّبوا أنفسهم بأنفسهم قادة على شعوبهم أن يركزوا مجهوداتهم على استقطاب أكبر عدد ممكن من المسلمين كي يعتنقوا المسيحيّة، ويعرّفوهم على إله يرفض الحروب المقدسة [138]»؛ إله الحملات الصّليبيّة على الأرجح.

أيّ امرأة مسلمة؟

لا وجود لإسلامستان. لقد قضيت معظم وقتي، منذ كنت في الخامسة من عمري، في مناطق تقع على الجانب الآخر من الهوّة السّحيقة التي تفصل إسلامستان عن الغرب. وقد مكّنتني صفتي الأنثروبولوجية من العيش بين ظهراني العديد من الجماعات في مصر وإنجاز بحوثٍ ميدانية حولها، كما أنني كنت أزور أقاربي في الأردن، إضافةً إلى دراستي في لبنان. فلم أعثر بين النّساء اللواتي تعرّفت إليهن هناك عن «المرأة المسلمة" التي تتحدث

(137)- Letty Cottin Pogrebin, "Gloria Steinem," in *Jewish Women: A Comprehensive Historical Encyclopedia—Jewish Women's Archive,*March 20, 2009, jwa.org/encyclopedia/article/steinem-gloria.

(138) - Hirsi Ali, *Nomad,* 247

كتبت ذلك دون أن تحيل على أي مرجع حول الحروب الصليبية، فالقصور التي شيدها الصليبيون في الشرق الأوسط مازالت تستقطب الكثير من السياح ناهيك عن قرن من العمل التبشيري (ما بين القرنين التاسع عشر والعشرين) في العالم العربي الذي وإن نجح في توفير تعليم جيد لبعض للمسيحيين العرب فإنه لم يستطع مع ذلك سوى إقناع عدد بسيط من المسيحيين الأرتودكس باعتناق البروتستنتية.

عنها كُتب حيرسي علي أو تلك التي تسميها مريم كوك باستهزاء «امرأة إسلامستان»[139]. فهل المقصودة هي والدة **حيرسي علي** العجفاء التي بلغت حاليا أرذل العمر، وتعيش على الصّدقات هناك في الصومال وسط أحراش الصحراء، ويقوم على خدمتها أبناء إخوتها؟ أم هي الرئيسة الحاليّة لدولة بنغلاديش، أو الوزيرة الأولى الباكستانيّة السّابقة خريجة جامعة اكسفورد، والتي اغتيلت سنة 2007؟ أم هل المقصود مُخرجات الافلام في فلسطين، أو الأديبات اللبنانيات؟ أم النّساء القرويّات في مصر اللواتي ينسجن زرابيّ غاية في الجمال وهنّ يصدحن بأغانٍ مؤثّرة عن الحب؟ أم هن مدوّنات الموضة في قطر المذكورات في مجلة *(Harper's Bazaar Arabia)*؟ وقد تحدث هذا العدد الفاخر الذي صدر عام 2010 بعنوان "اكسسوارات العباية" عن الشّابات الباحثات عن آخر صيحات الموضة لتكون مادة لتدويناتهن. ومما يزيد عباءاتهن الأنيقة رونقا أحذيةٌ من جلد النمر ذات أكعاب عالية من تصميم كريستيان لوبوتانLouboutin) (Christian. وإن نظّاراتهن الشمسية من نوع شانيل (Chanel) لا تقل قيمة وإثارة للانتباه عن خواتمهن التي من تصميم **ألكسندر ماكوين** (Alexander McQueen) ولا عن حقائبهنّ من «النسخ المحدودة» المصنوعة من جلود الثعابين والمزدوجة اللون من تصميم فيندي (Fendi). فهل هؤلاء هُنّ النساء المسلمات اللواتي سعت حيرسي علي إلى دفع قرّائها إلى أن يتعاطفوا معهن عندما أبدت شفقتها «على الأُخريات ...المحبوسات في ذلك العالم الذي تخلّصتُ منه».[140]

هناك الكثير من نساء المسلمين اللواتي يعانين. ما في ذلك شك. منهن زينب التي كانت تعيش في إحدى قرى صعيد مصر وكُتب عليها أن تواجه مضايقات رجال الشرطة. ومنهن عمتي التي تتألم في صمت بسبب المظلمة الكبيرة التي تعرضت لها وتجد في الغناء عزاء لفقد أحبتها. ومنهن اللاجئات اللواتي يتسوّلن في شوارع بيروت وعمان. إنّ معاناة بعض هؤلاء النساء مُرتبطة جزئيا بالتطلعات المُتعلقة بالجنس (ذكر أو أنثى) المُكرّسة في القرآن أو في ثقافات العالم الإسلامي، أو تُبررها أحيانا تفاسير الشريعة الإسلامية. بيد أن معاناتهم في

(139) - miriam cooke, "The Muslimwoman," *Contemporary Islam* 1, no. 2 (2007): 139–154

(140) - Hirsi Ali, *Nomad*, 129.

جميع تلك الحالات ترجع لأسبابٍ أكثر تعقيدا، وهي الأسباب التي ينبغي علينا التحرّي فيها.

في هذا السياق أتذكر أمل، وهي إحدى القرويات المصريات التي عرفتها منذ عشرين سنة.[141] لو قُيّض لصحفي أجنبي أن زار المكان قبل بضع سنوات لكتب عن قصّتها المؤلمة، فقد كانت بالكاد تقف على رجليها. كانت شاحبة الوجه ودائمة الصراخ من فرط الألم، إذ كانت قد خضعت لتوها لما يسميه الأهالي هناك «عملية نسائية». كان الطبيب قد أخبرها بضرورة الخضوع لعملية جراحية قُدرت تكاليفها بـ 1050 جنيه مصري، أي ما يعادل 200 دولار أمريكي آنذاك، لكن عُسر الحال كان عائقا، وبادرت تقول لي: «أنتِ تعلمين جيّدا أننا لا نقدر على توفير هذا المبلغ». ومن ثمّ صرفت نظرها عن العملية لوقت طويل إلى أن تدهورت حالتها فأجبرت على إجرائها في المستشفى المحلي ذي الخدمات المُتردية. كان الأهالي على يقين بأن الخدمات في المستشفيات المحلية أسوأ من العيادات الخاصة؛ فالإصلاحات الهيكلية التي اضطرت إليها الحكومة المصرية أدت إلى التقليص من ميزانية قطاع الصحة العمومية بحيث كان يتعين على المرضى الخاضعين لعمليات جراحية التكفّل بمصاريف الأدوية وعمليات التخدير. كان زوج أمل يُعاند ويقول إن الفرق بين إجراء عمليّة جراحية بالمجان في المستشفى المحلي وبين إجرائها بمُقابلٍ مُكلف في العيادات الخاصة غير ذي بال. وكان يصر على ذلك قائلا: «وحدها أيادي الأطباء هي التي تصنع الفارق، والأمر لا يحتاج سوى بِضع فتحاتٍ بالمشرط». والحقيقة أنه كان مُحرجًا من عجزه عن توفير تكاليف العملية في العيادة الخاصّة، فأخذ يتذمّر من غلاء الأدوية التي وفرها لعلاجها ومن الوقت الذي أضاعه في المستشفى طيلة الأسبوع الذي قضته هناك.

لازمت زينب الفراش لمدة شهر، وبعدها كانت بالكاد تقف على رجليها، لذلك كان عليها أن تترفّق بنفسها في المشي لمدة ثلاثة أشهر وألا تحمل الأشياء الثقيلة لمدة تسعة أشهر. وقد تكفل بقية أفراد العائلة بشؤون المنزل. وفي لحظةٍ عابرة، انتابتني مخاوف من التأثير المحتمل لوضعها الصحي على حياتها الزوجية. كانت تكتفي بابتسامة صفراء عندما كان

(141) - جريا على العادة أستخدم أسماء مستعارة لإخفاء هوية الأشخاص الذين أكتب عنهم.

زوجها يمازحها قائلا إنه يحق له الآن التزوّج بثانية. ولكن بقطع النظر عن مزاح الزوج، هل يمكن اعتبار تعّدد الزوجات شكلا من أشكال اضطهاد الإسلام للمرأة؟

في ذلك الوقت، كان قد مر على زواج أمل قرابة ثلاث وعشرين سنة كانت فيها الأدوار والمسؤوليات العائلية موزعة بينها وبين زوجها بشكل واضح. لقد عَهِدّتها منذ عرفتُها مُجتهدة، فقد كانت تتكفل بعلف مواشيها، وتحلب الجواميس، وتربي الدجاج والإوز والأرانب، وتذهب إلى السوق الأسبوعية بانتظام، وتغسل الثياب، وتنظف المنزل، وتطبخ الطعام.. يضاف إلى كل ذلك تربية أبنائها الخمسة. فهل ترتبط كلّ هذه المعاناة بكونها امرأة مسلمة؟

أمّا بخصوص زوجها فقد كان أيضا كادحًا. لم أره خاملا أبدا، باستثناء يوم الجمعة حيث يغتسل ويحلق ذقنه استعدادًا لأداء الصلاة. اشتغل لأكثر من عشرين سنة مع بعثة أجنبية كانت تتولى ترميم أحد المواقع الأثرية بدون أدنى ضمان اجتماعي أو تأمين صحي أو أية منافع أخرى. كان الأجر الذي يتقاضاه لا يُعد شيئا أمام ما يتقاضاه نظراؤه الأوروبيون الذين لا يقلون عنه كفاءة في مجال البناء. كان ينطلق كل يوم إلى عمله على دراجته الهوائية على الساعة السادسة صباحا ليقطع مسافة ساعة. احترقت جلدته بفعل حرارة الشمس، وانتفخت عضلاته بفعل عمله مع البعثة، وكذلك بفعل الأعمال التي كان يقوم بها بعد العودة من الموقع وخلال أيام الراحة، إذ كان يجني المحاصيل الزراعية ويبني البيوت للأهالي. وفي ذات الوقت، كانت أمل تهتم بتربية الماشية وتقوم على شؤون المنزل. وبالإضافة إلى ذلك، كان يشتغل خياطا أو سباكا أو عامل كهرباء كلما سنحت الفرصة. كان يصنع بنفسه الحبال من ألياف النخيل لاستعمالها في جمع محصوله الزراعي. وكان يصنع الطوب من الطين والقش. وظلّ يعمل صحبة زوجته في تكتم تام لعشر سنوات من أجل استصلاح قطعة من الأرض الصحراوية حتى تكون صالحة لزراعة الخضراوات للاستهلاك العائلي، ولبناء مسكن لابنهما البكر. لقد كان العمل مُضنيا آنذاك، فقد كانا يقومان به بمفردهما، ولم يكن بوسع أطفالهما المساعدة نظرا إلى أنهم كانوا ما يزالون يافعين يزاولون تعليمهم.

يوم عدتُّ إلى الكفر ووجدتُها مريضة ألفيتُ عندها صحفيًّا، وكان بإمكانه أن يستغل ألمها وتهاونها في علاج نفسها ومزاح زوجها الثقيل أيّما استغلال. ومع أنني كنت منزعجة بدوري من هذا الوضع فقد كنت على يقين بأن مشاكل أمل الصحية والمالية إنما هي نتيجةُ عوامل معقدة وليست مجرد مظهر من مظاهر التمييز المجحف بين الجنسين، وهي إلى ذلك ليست بالتأكيد فصلًا من فصول «الحرب على المرأة». وقد أسرت لي أمل أنها أُجبرت على بيع شاةٍ من شياهها الخاصة حتى تساهم في تغطية مصاريف الدواء. وفي هذا المجال ينبغي التذكير بأن هذه الشياه هي ملك حصري لها تربّيها وتنتفع بها شخصيا. وأما بخصوص مزحة زوجها فليست المرة الأولى التي سَمعتُها منه. فقد كان كثيرا ما يدعوني وزوجي لتناول العشاء في بيته، وفي بعض الأحيان كان يسألنا، على سبيل المزاح، ونحن متحلقون نشرب الشاي بعد الأكل، أن نساعده في الظفر بواحدة من النساء الأوروبيات الثريّات اللواتي كان لهنّ فضل على الكثير من الشبان في هذه المنطقة السياحية. ولا أعتقد أن أمل كانت تأخذ طلبه هذا على محمل الجدّ. فكلنا يعلم أنه في كل مرة يعمد فيها إلى مثل هذا المزاح تنقض عليه بناته ويتظاهرن بضربه ويُمازحنه بدورهن قائلات بأنهن سيُشبعنه ضربًا وسيطردنه مع زوجته الجديدة خارج المنطقة. لقد كان الأمر مجرد لغو رغم أنّه ممكن نظريا. ولكن مزاحه يخفي إحساسا بالوهن والغبن، إذ ليس من العدل أن يكون هناك رجالٌ آخرون في هذا العالم الظالم يعيشون حياةً أيسر من حياته.

كانت أمل تؤدي بانتظام صلواتها الخمس وتغطي شعرها، مثلها مثل كل نساء الكفر، ولا تغادر المنزل دون علم زوجها رغم أنها لم تكن أبدا مضطرة إلى استئذانه. إن اشتراطات الحياة الاجتماعية صلبُ هذه الجماعة المنسجمة صارمةٌ جدا. فالنساء هناك يهجرن كلّ أعمالهن أو مشاغلهن عندما يبلغهن أنّ أحدهم توفي أو مرض أو غادر المستشفى أو أنّ عائلة حلّت بها مصيبة أو بمناسبة عقد قران أو حفل زواج أو احتفال بعودة حجاج بيت الله. إن قيمة الإحسان إلى ذوي القربى والجيران تفوق المُثل الأخلاقية التي تقتضي ملازمة المرأة لبيتها. ولمّا كان الأمر يتعلق بسمعة المرأة وسمعة عائلاتها، فإنّ الزوج لا يفكر أبدا في

الاعتراض.[142]

فلماذا إذًا لا يمكن لأمل أن تكون أنموذج «المرأة المسلمة» في «إسلامستان»؟ لقد عانت من مشاكل كثيرة وكان عليها أن تتخلّى عن بعض حقوقها في سبيل تجاوزها. وهي تعاني من الفقر ومن الإجهاد، ومع ذلك، فعلاقتها بزوجها متينة رغم مزحته الثقيلة. وليست علاقة أمل بزوجها استثناءً في الكفر، رغم أن لهما ظروفا خصوصية. إنهما يجاهدان في سبيل لقمة العيش ويتشاوران في كل ما يتعلق بالأمور العائلية. إنه مصدر حمايتها، وكان ابنه لا يفتأ يردد على مسامع الجميع بكل فخر كيف أن والده تغلّب بعصاه على ثُعبانٍ ضخم كان ينفث سمّه في وجه أمّه عندما كانا نائمين في المنزل الذي كانت العائلة بصدد بنائه قبالة المنزل القديم. كانا يوليان سعادة أبنائهما الاهتمام الأكبر، فقبيل خضوع أمل للعملية الجراحية تقدّم أحدهم لخطبة ابنتهما البكر فوافقا. وللتعظيم من شأنها أمام أهل زوجها جهّزاها جهازًا كاملا، بما في ذلك تجهيزات المطبخ وهي الأغلى. لقد اضطرا إلى التداين حتى يقيما لها عرسا مشهودا استأجرا فيه فرقة موسيقية. وربما لهذا السبب أعوزهما المال لإجراء العملية الجراحية. وبعد بضع سنوات زرتهما فوجدتهما محتفيين بحفيدتهما الأولى. انتصب الزوج أمامي مزهوا يطبع قبلة على وجنة حفيدته، طالبًا مني أخذ صورةٍ لهما. لقد كان تربية أفراد هذه العائلة محور وجودهما، ولذلك كان تدبر أمرها يتطلب تعاونهما. لم تكن المهمة يسيرة، ولم يكونا دائما على وفاق تام. لقد كان عليهما أن يقدما تنازلات متبادلة وأن يضحيا في سبيل أبنائهما.

إنّ الشعارات المُخادعة والحالات الشاذة تحجب عنا تنوّع التجارب التي تمر بها النساء في حياتهن، كما تحجب عنا كذلك السياقات التي ينبغي أن نُوليها اهتمامنا حتى ندرك حقيقة مُعاناتهن.[143] إن الحالات الشاذة والانحرافات وكل ما يمكن أن ننعته عن حق بالسلوك

(142)- للاطلاع على أفضل الدراسات حول العلاقة بين الزيارات ذات الطابع الاجتماعي والشرف العائلي راجع: Anne Meneley, *Tournaments of Value: Sociability and Hierarchy in a Yemeni Town* (Toronto: University of Toronto Press1996)

(143)- يستقي آبياه معلوماته عن باكستان من خلال المواقع الإلكترونية والصحافة لا غير. ولتقريب الصورة أتخيل ماذا يمكن لفيلسوف من إيران أن يقوله بشأن ما ينبغي على الأمريكان فعله إذا كان يستمد معلوماته عنهم من الصحف الأمريكية ومن الدراسات عن النساء في الملاجئ والسجون أو من تقارير قانونية عن رعاية

" اللاإنساني" هي بالفعل من باب السلوك المثير للاضطراب والإزعاج، لكن الأمر شائع في كل أنحاء العالم؛ وإنه من المنطقي أن نتطلع إلى زوالها. وحدها الحركات النسوية تُجندر هذا السلوك. ولكن ينبغي ألا يغيب عن أذهاننا أن مثل هذه الانتهاكات المُسلّطة على المرأة موجودة في كل الثقافات والقوميات والأديان. لكل ذلك، لا ينبغي للحرب من أجل إنقاذ النساء أن تكون انتقائية.

تزعم حيرسي علي أنها تتحدث عن تجربتها الخاصة باعتبارها امرأة استطاعت الخروج من جلباب «المرأة المسلمة». ومما لا شك فيه أن التجارب التي عاشتها مُفيدة، فقد عرفنا من خلال أشياء عن حياة الصوماليين في المنافي وعن المهاجرين منهم إلى أوروبا، ولكنها لا تقدم لنا شيئا عن «امرأة إسلامستان». لم تكن حيرسي علي غريبة الأطوار بفطنتها وتصميمها وجرأتها على الأسرة والدين وحسب، بل إنها وكما روت لنا ذلك في مذكراتها مرّت بظروف قاسية، فقد عاشت أمها حياة ملؤها الاضطراب والسخط، إذ تخلّى زوجها عن مسؤولياته العائلية بحكم نشاطه السياسي، فكان عليها أن تتحمل لوحدها عبئ تربية الأطفال. كانت تعاني أمراضا جلدية، وغالبا ما كانت تُعاقب أطفالها بالضرب. وقد اعترفت حيرسي بنفسها بأنّ أخاها كان يعاني من الاكتئاب الهوسي، وأن شقيقتها الصغرى توفيت بعد أن عانت لسنوات من الاكتئاب والنوبات الذُّهانيّة، وأنّ الكثير من عماتها وأعمامها كانوا مصابين بما يعتبره الصوماليون «مسّا من الجنون». ومع ذلك، فهي تُرجع كل المصائب التي حلّت بها إلى الإسلام وتعدد الزوجات. لكن قصّتها الشخصية المُصاحبة لسرديّتها حول الإسلام تبين أن الدين لم يكن السبب الوحيد لمعاناتها.(144)

جاهزون لشن حملة صليبية أخلاقية

لكي نفهم السبب الذي يجعل هذا الحس العام الجديد المُتمحور حول الحرب من أجل

الطفولة أو من الإعلانات في المجلات. هل نثق في تحاليله عن العلاقات الجندرية بناءً على ما تُوفّره الصحف الصفراء من معطيات حول عمليات خطف النساء أو عن السفاحين؟

(144) - Hirsi Ali, *Nomad,* 25–26. I borrow the term “contingent” to de-scribe the specifics from Shehabuddin, “Gender and the Figure of the ‘Moderate Muslim,’ ” 126.

حقوق النساء يبدو على قدر من المصداقية بالرغم من علله التي عرضتُها آنفا (ارتهانه إلى أسطورة تجانس المسلمين، أي وجود إسلامستان، أو ادعاؤه الأخلاقي والانتقائي بأن من واجبه إنقاذ الأخرين البُعداء)، علينا أخذ مسافة من الموضوع. هناك طريقتان شائعتان لإثارة موضوع انتهاكات حقوق المرأة برزتا في العقود القليلة الماضية من شأنهما أن تُسندا طريقة تمثيل هؤلاء الكتاب لمعاناة المرأة. فمن ناحية، هناك مشروع سياسي وأخلاقي حاز مشروعية كبيرة في هذا العصر، ألا وهو حقوق الإنسان الكونية. فمنذ تسعينيات القرن العشرين، ارتبط كلّ من خطاب حقوق النساء والجهاز المؤسساتي الذي تطور بموازاته بحقوق الإنسان، حيث رفعت الحركات النسوية حينئذ شعار «حقوق المرأة من حقوق الإنسان». دفع نجاح هذه الحركات بعض المختصين في الدراسات القانونية إلى ملاحظة بروز نسويّة الحوكمة (Governance Feminism)؛ أي هيمنة الحركات النسوية الراديكالية على المؤسسات القانونية والإدارية والسياسية في جميع أنحاء العالم.(145) وتعد الدعوة إلى قِيَمٍ كونيّة جوهر مشاغل هذه المؤسسات.

من ناحية أخرى توجد صناعة أكثر دناءة. إنها عالم النشر الموجه إلى الجمهور العريض. تروج هذه الصناعة أنواعا من الكتب يمكن أن ندرك محتواها ونقيّمها بسهولة انطلاقا من عناوينها. نجدها بالخصوص في محلات بيع الكتب بالمطارات. والصور المقلدة التي نجدها على أغلفة هذه الكتب هي صور نساء متشحات بأحجبة سوداء أو بيضاء لا تظهر منهن سوى العينين، وأحيانا عين واحدة، وأمّا العناوين المصاحبة لهذه الصور فهي مجرد تنويعات لموضوع واحد: **قصة حقيقية عن النساء المحجبات في المملكة العربية السعودية- - امرأة للبيع: الرواية الحقيقة على لسان امرأة حول العبودية العصرية- وجهي الممنوع - بدون رحمة - امرأة أحرقت حية- زُوّجت رغما عنها**. ويتعلق الأمر في الغالب بحكايات شخصية لا يتعدى فيها دور الكاتب نقل القصة "كما رُويت له". ورغم أن الكُتاب المحترمين شأن أولئك الذين اعتمدتهم في هذا الفصل يزدرون مثل هذه الكتب،

(145) - Janet Halley et al., "From the International to the Local in Femi-nist Legal Responses to Rape, Prostitution/Sex Work, and Sex Traffi ck-ing: Four Studies in Contemporary Governance Feminism," *Harvard Journal of Law & Gender* 29 (2006): 335–509.

فإنني أرى أنها تتناغم مع أعمالهم.

كيف أمكن لهاتين المؤسستين أن تصوغا تصورات النساء اللواتي تم تجنيدهن في معركة **نصف السماء** ضد «انتهاكات حقوق الإنسان الأكثر ترويعا وشيوعا في عصرنا». ومهما كان اختلاف هذين الخطابين المتجاورين، فإنهما قد عبّدا الطريق لقبول هذا الحس العام الجديد حول هذه العدالة المُتعالية القاضية بخوض الحرب لأجل حقوق النساء، وخاصّة حقوق النساء المسلمات. ولقد رأى بعض المؤرخين الأنجلو أمريكيين في زمن إلغاء العبودية أن هناك خيطا رابطا بين «صور التعذيب الجنسي» التي تشكلت نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر وبين جهود الإصلاح الإنسانوية. ولقد اعتبرت **كارين هالتونان** (Karen Halttunen) أن صور الألم هذه «جزءٌ لا يتجزأ من الحساسية الإنسانية».[146] أما أنا فقد بينتُ في الفصل الثالث أن الأمر يتعلق في القرن الحادي والعشرين بنوعٍ من «قصص الواقع المُثيرة والرخيصة- pulp nonfiction » للمرأة والفتاة المُسلمتين المضطهدتين يكون مرتبطًا بالخطاب الطوباوي حول حقوق الإنسان الكونية الرامي إلى خلق هذا الحس العام وهذه الحساسية الجديدين.[147]

(146) - Karen Halttunen, "Humanitarianism and the Pornography of Pain in Anglo-American Culture," *American Historical Review* 100, no. 2 (1995): 303–334

(147) - The term "pulp nonfiction" comes from Dohra Ahmad, "Not Yet beyond the Veil: Muslim Women in American Popular Literature," *Social Text* 27, no. 99 (2009): 105

الفصل الثالث

تفويض بشن حملات صليبية أخلاقية

كيف اكتسب مهندسو هذا الحس العام الجديد حول الحرب من أجل النساء كل هذه السلطة؟ وكيف حازت حُججهم التي صنعت إجماعًا على ضرورة تدخل المجموعة الدولية في العالم الإسلامي قبولا لدى الكثير من الناس، رغم ما في تفكيرهم من ثغراتٍ ملحوظة ورغم ما في رواياتهم من فجوات، ورغم عدم نزاهتهم في تمثيل قضايا المرأة، ورغم أن كلّ مشروعهم بني على خزعبلات؟

تكمن الإجابة عن هذه التساؤلات في أنّ هؤلاء الكتاب يعتمدون خطاب حقوق الإنسان وحقوق المرأة، وهو خطاب ذو راهنية كبيرة، مما يجعل مُنطلقاتهم النظريّة متينة. إنه خطاب يلح على ضرورة أن يتحلى الناس في كل بقاع العالم بحسّ العدالة، وأن يجعلوا مرجعهم في ذلك كونية حقوق الإنسان التي تتضح في جزء منها من خلال تطلعات البشر إلى المساواة بين الجنسين وحرية المرأة. وإذا كانت سُلطة هذه الحملة الصليبية الأخلاقية المنظمة لأجل إنقاذ النساء في مناطق أخرى من العالم من براثن ثقافاتهن وعاداتهن يعود الفضل فيها إلى أفضلية خطابات حقوق الإنسان الكونية التي تجسدها جملة من المؤسسات الدولية، فإنّ قدرتها على الإقناع النفسي تنبع من الأسُس التي يستند إليها المدافعون عن هذه الحملة. يتجلى ذلك من خلال جنس من الكتابة واسع الانتشار يعرض المظالم المُسلّطة على النساء الأخريات، وخاصة المسلمات. هذا النوع الأدبي مليء بالصور التي تتمحض أحيانا إلى قصص بورنوغرافية.

هذان الخطابان، النظري النزيه من جهة والعاطفي من جهة ثانية، لا يمكن الفصل بينهما ضمن هذا الحس العام الجديد المُتعلق بإنقاذ النساء. إن المفردات المفتاحية في هذين الخطابين هي الرضا والاختيار والحرية. ولكن المعضلة الأساسية تكمن في الفرق بين النساء اللواتي لهن حرية الاختيار وأولئك المحرومات منه، بين اللواتي ينعمن بالحرية

واللواتي يرسفن في أغلال العبودية. ومن المؤكد أن للطريقة التي تَتكشّف بها هذه المُعضلة آثارٌ على الحملة.

نحن في حاجة إلى أن ننظر في كلا الخطابين. ولكن علينا الاعتراف بأن الكتابات الشعبية عن المرأة المُسلمة المضطهدة هي نوع أدبي مُمتع وجذاب. ويمكننا اعتباره نوعا من التجارة... الأدبية. ولتجاوز ما أشرت إليه في الفصل الثاني من ضمور أوجه التشابه بين العبودية الأطلسية في الماضي واضطهاد النساء اليوم يتم التركيز على بعض أوجه التشابه المدهشة بين بورنوغرافيا مزارع العبيد وهذا الجنس الأدبي. ولذلك أسعى في هذا الفصل إلى النظر في السياقات السياسية التي ساعدت على ظهور هذه الكتب وانتشارها وإلى البحث في كيفية تأثيرها في قرائها. ورغم ما تحتويه هذه الكتب من أساليب الإثارة البائسة ومن خزعبلات جعلت الاستثناء قاعدة، فقد تعلّمتُ من قراءتها طريقة أخرى للتفكير في هؤلاء الضحايا/ البطلات اللواتي سُلِّطت عليهنّ الأضواء بكثافة.[148]

يوتوبيا السلطات العليا

نحن نعيش في عصر حازت فيه فكرة حقوق الإنسان على إجماعٍ كبير. إن النجاح الكبير المُتمثّل في إضفاء الطابع المؤسساتي لهذا المفهوم في عدد لا يحصى من المنظمات، وكذا هيمنته شبه الكُلية على ساحة الأخلاق العالمية، قد دفعا الحركات النسوية منذ ثمانينات القرن العشرين إلى محاولة ربط النضال في سبيل حقوق المرأة ورفاهيّتها بالنضال في سبيل حقوق الإنسان عامة. وبالفعل، نجحت ناشطات نسويات عاملات على الساحة الدولية في إعلان حقوق المرأة جزءًا من حقوق الإنسان. تم ذلك من خلال المواثيق التي صُغنها، ومن خلال حضورهن الكثيف في مراكز إدارة المؤسسات المعنيّة، ومن خلال تركيز آليّاتٍ لُمحاسبة مُضطهدي المرأة. لقد أضحت مساوئ التمييز المُجحف بين الجنسين معلومة

(148) - Ratna Kapur, "The Tragedy of Victimization Rhetoric : Resurrect-ing the Native Subject in International/Postcolonial Feminist Legal Politics," *Harvard Human Rights Law Journal* 15 (2002): 1.

للجميع، وأضحى لخطاب حقوق المرأة سُلطةٌ جبارة. ولذلك لم يبق لنا سوى أن نبارك هذه المواثيق وهذه الحملات. وإننا نجد ضمن بطلات الحس العام الجديد المُتعلق بحقوق النساء في العالم الناشطات المُنتسبات إلى المؤسسات المحلية والدولية التي تكرس جهودها لتطوير الحقوق. (149)

إنّ تفحص بعض الحجج الرئيسية التي تطرحها الناشطات النسويات النافذات من شأنه أن يجعلنا نلمّ بما يترتب عن هذه الحملات التي لطالما أحكمت الوصل بين حقوق النساء وحقوق الإنسان. (150) استهلت **كاترين ماكينون** (Catherine MacKinnon)، إحدى الباحثات في القانون التي تتوسل بالحقوق الكونية في نضالها ضد البورنوغرافيا والاغتصاب، حملتها بطريقة غريبة، إذ انبرت تنتقد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان UDHR، ناعتةً إياه والمؤسساتِ التي ترعاه بالإعلان الأبوي. إن سؤالها الاستنكاري الحزين «متى تُعامل المرأة معاملة الآدميين؟» لا يهدف فقط إلى الاعتراض على فشل تعميم تطبيق هذا الميثاق، بل كذلك إلى كشف انحيازه ونزعته الإقصائية. وبعد أن تحدّثت بلهجةٍ مأساوية بضمير الجمع عن الانتهاكات التي تعاني منها المرأة حصريا وعمّا تعتبره حربا عالمية ضد النساء (وهي الانتهاكات نفسها التي أتى عليها كلّ من نيكولا كريستوف وشيريل وودن في كتابيهما **نصف السماء**، والتي أشار إليها أنتوني آبياه في كتابه **قواعد الشرف**)، أكّدت أن «المرأة تحتاج إلى أن تحظى بوضع إنساني تام الشروط في الواقع الاجتماعي الذي تعيشه. ولهذا على القائمين على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان أن يعتبروا مُختلف الطرق

---

(149) -كان كريستوف وودون قد أعلنا بكل تواضع أنهما يشعران بالفخر عندما يكونان في حضرة النساء الجميلات. راجع:

D. Kristof and Sheryl WuDunn, *Half the Sky: How to Change the World* (London: Vi-rago, 2010), acknowledgments, 287.

(150) - Catharine A. MacKinnon, *Are Women Human ? And Other Inter-national Dialogues* (Cam-bridge, Mass.: Harvard University Press, 2006), 41–43; Charlotte Bunch, "Women's Rights as Hu-man Rights: Toward a Re-Vision of Human Rights," *Human Rights Quarterly* 12, no. 4 (1990): 486–498; Susan Moller Okin, *Is Multiculturalism Bad for Women?*, ed. Joshua Cohen, Matthew Howard, and Martha Craven Nussbaum (Prince-ton, N.J.: Princeton University Press, 1999); Mar-tha Craven Nussbaum, *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, John Rob-ert Seeley Lectures (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

التي اعتُمدت لسلب المرأة حقوقها الإنسانية بمثابة استنقاص من إنسانيتها[...] ولكي تصبح حقوق الإنسان حقوقا كونية بالفعل، ينبغي تغيير الواقع الذي يواجهه الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمعايير التي يعتمدها»[151].

بعض هذه الحجج توسّلت بها شارلوت بنش (Charlotte Bunch)، والتي كانت الأكثر وضوحا من بين اللواتي اعتبرن حقوق المرأة جُزءًا لا يتجزّأ من حقوق الإنسان. حرصت بنش أثناء تزعمها للحملة المطالبة بحقوق المرأة في تسعينيات القرن العشرين أن تؤكد أنه لا ينبغي فصل مشكلة حقوق النساء عن مشكلة حقوق الإنسان عامّة، إذ الأجدر بنا معالجتها باعتبارها جوانب مُهملة من البرامج العالمية المُخصصّة لحقوق الإنسان والتنمية. ومن هذا المنطلق، اتهمت أصحاب القرار بأنهم ظلوا إلى حدود تسعينيات القرن العشرين يستبعدون من أجندة حقوق الإنسان موضوع التمييز المُجحف على أساس الجنس والعنف المسلط على النساء. والسبب في ذلك يعود في رأيها إلى أن اضطهاد النساء كان ينظر إليه - خطأ- على أنه ظاهرة عاديّة، في حين أنه في الواقع سياسة مرسومة.[152]

طالبت هاتان المدافعتان عن حقوق النساء باعتماد معيارٍ عالمي للمساوة بين الجنسين، وذلك بدعوتهما إلى تبني الحقوق الكونية للإنسان. وتعد مقالة **سوزان موللر أوكين** (Susan Moller Okin) «هل التعدد الثقافي مضر بالنساء؟» من أكثر الإفادات حول ضرورة التسريع بجعل المساواة بين الجنسين أولوية اجتماعية على المستوى العالمي (وهو الهدف نفسه الذي بشّرت به «الدعوة إلى حمل السلاح» في كتاب **نصف السماء**)، والتي أثارت نقاشاتٍ رصينة. وقد سعت أوكين في هذا المقال، والذي وجدته **حيرسي على** مقنعا في حين عارضته كثيرات، إلى أن تنأى بالحركات النسوية عن المُطالبة بأي حقوقٍ قطاعيّة أو ثقافية، فهي تضع النموذج الليبرالي للمساواة بين الجنسين القاضي بإتاحة الفرصة للنساء «حتى يعشن حياة مُرضية يخترنها بكل حرية، مثلُهن مثل الرجال تماما»[153] (الأمر الذي ترى أنّه

---

(151) - MacKinnon, *Are Women Human?*, 43

(152) - Bunch, "Women's Rights as Human Rights," 491.

(153) - Okin, *Is Multiculturalism Bad for Women?*, 10

لم يتحقق بصفةٍ تامة في أي مكان) ضديدا للثقافة. إن الاعتبارات الثقافية لا وجود لها في عرفها إلا خارج الغرب؛ خارج الدول الليبرالية تحديدا.[154] ورغم أن أوكين لا تدعو صراحة إلى فكرة حقوق الإنسان الكونية على عكس الباحثتين سالفتي الذكر، فإنها تستند فيما تحتجُّ به لفكرتها إلى فرضية أن الثقافة الليبرالية هي المعيار العالمي الذي ينبغي أن نتخذه مرجعا نُقيّم من خلاله المجتمعات. وبالتالي فمن هم دون هذا المعيار هم برابرة يقفون على تخومنا، بما في ذلك أولئك الذين يتخطون هذه التخوم، أي المهاجرين. إن موقفهم من المرأة يظل أسير ثقافاتهم وأديانهم.[155]

وتنعتُ أوكين هذه الثقافات بالأبويّة، فهي صنيعةٌ رجالية لغاية السيطرة على النساء. وهي تؤكد أن ممارسة التمييز المجحف ضد النساء داخل الأسرة مُضر بهن، لأن مثل هذه الممارسات «غير مرئية للعموم على الإطلاق، فلا يمكن إذا للمحاكم أن تقتص لهن ولا يُمكن للمنظّرين السياسيين أن يصموها بكونها منافية لليبرالية، أي بكونها انتهاكا غير مُبرَّرٍ للسلامة العقلية والجسدية للمرأة».[156] ثم أضافت قائلة: «رغم أن كل ثقافات

---

(154)- Wendy Brown, *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2006), 190

(155) - لتفسير ممارسات الإخضاع الجنسي في مناطق أخرى من العالم تلجأ كلّ من المقاربة الحقوقية والمقاربة التي تعتمد القدرات إلى اعتماد حجج ثقافية يلعب فيها الدين دورا مخزيا. وكانت ليتي فولب Leti Volpp قد بيّنت أنّ تحميل الليبراليين الثقافة أو الدين مسؤولية اضطهاد المرأة من شأنه أن يعتم إلى درجة كبيرة على حقيقة كون مشاكل النساء في العالم أساسها قوى تتجاوز ثقافاتهن أو مجتمعاتهن المخصوصة، من ذلك مثلا التفاوت البنيوي في العالم، والأشكال الجديدة من الأنظمة الأبوية المرتبطة بالحركات الدينية المُسيّسة، وتدفق رأس المال العابر للحدود. إنهم يصرفون الأنظار عن المشاكل التي تعاني منها النساء، وفي مقابل ذلك يركزون الاهتمام على تلك التي يعتبرونها ممارسات متحيزة جنسيا ضد المرأة وذات منشأ ثقافي أو ديني، ولكن الحقيقة أن هذه المشاكل ليست حكرا عليهن، إذ يمكن أن تشاركهن فيها أخريات، بل وحتى الرجال. ومثلما بيّنتُ في الفصل الرابع، فإنهم يصرفون انتباهنا عن التحيز الجنسي "الأصلي" ليتم توجيهه نحو الولايات المتحدة أو أوروبا المعاصرتين أو نحو الطبقات الوسطى. راجع:

Leti Volpp, "Feminism versus Multiculturalism," *Columbia Law Review* 101, no. 5 (2001): 1204.

(156) - Okin, *Is Multiculturalism Bad for Women?*, 23

تساءلت بروان Brown، على غرار اعتراض إحدى منتقداتها القائل: لماذا نفترض أن الفضاء العمومي محايد؟ : ماذا لو كان التفوق الذكوري مُنغرسٌ في قيم الحرية الأساسية لليبرالية ومتجذر في قيم الاستقلالية والمصلحة الذاتية والمساواة، وهي القيم التي ينظر إليها على أنها مُتماثلة ومنحصرة في الفضاء العمومي؟ راجع:

Brown, *Regulating Aversion*, 194.

العالم تقريبا لها ماض أبوي لا يمكن إنكاره فإن بعض الثقافات الغربية الليبرالية، على سبيل المثال لا الحصر، قد سارت أشواطا أكثر من غيرها في القطع مع هذا الماضي.»[157] ذلك يعني ضمنيا أنّ حياة النساء خارج الغرب، حيث لا تأبه المجتمعات والحكومات بحقوقهن ولا تفعل أي شيء يمكن أن يوفر لهن حياة زاهية (كما يقال في العادة)، هي حياةٌ وضيعة. هنا يتداخل الأمر مع الحس العام الجديد. وهنا تتضح لنا هوية من يملك الحلول الحقيقية لمشاكل النساء ومن ستُوكل له مُهمّة قيادة الحملة الصليبية الأخلاقية في سبيل تحقيق المساواة بين الجنسين ووضع حد للعنف المُسلّط على النساء.

وإلى جانب هؤلاء يوجد تيار نسوي تُمثّله **مارتا نسباوم** (Martha Nussbaum) يتعاطى مع مسألة الكونية بشكل مختلف. ترى **نسباوم** أن أفضل طريقةٍ لتعزيز المساواة بين الجنسين هو الإقرار بوجود قُدُراتٍ بشرية أساسية، ومن ثمّ علينا أن نُوجّه جهودنا نحو إصلاح المجتمعات والدول—الأمم حتى ترتقي بحياة الإنسان وفق نظام دولي للحوكمة. إنها تتبنى ما تُسميه التصور الأرُسطي لـ «المهمة الأساسية للحكومة فيما يتعلق بكل وظيفة من الوظائف الإنسانية السامية المشمولة بهذه الحياة المفعمة بالسعادة، إذ هي مُطالبة بأن توفّر لكل فرد من أفراد المجتمع الإمكانيات الأساسية والضرورية التي تسمح له بأن يختار حياة مفعمة بالإنسانية وبأن يعيشها.»[158]. إنها ترغب في أن تستعيد الدولة—الأمّة الحديثة هذه المُهمّة في إطار نظامٍ عالمي للحوكمة.

ترى نسباوم أن مقاربتها تختلف عن المقاربات الحقوقية، وفسّرت ذلك بأنَّ «القُدُرات لها علاقة وثيقة جدا بحقوق الإنسان كما تفهم في المحافل الدولية. وبالفعل، فهذه القدرات تشمل المجال الذي يشمل في نفس الوقت ما يسمى بالجيل الأول من الحقوق (الحقوق السياسية والمدنية) وما يسمى بالجيل الثاني من الحقوق (الحقوق الاقتصادية

(157) - Okin, *Is Multiculturalism Bad for Women ?* 16. See Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and His-torical Difference,* Princeton Studies in Cul-ture/Power/History (Prince-ton, N.J.: Princeton University Press, 2000), 27.

(158) - Martha Nussbaum, "Non- Relative Virtues : An Aristotelian Ap-proach," in *The Quality of Life,* ed. Martha Nussbaum and Amartya Sen, Studies in Development Economics (Oxford: Ox-ford University Press, 1993), 265.

والاجتماعية)».[159] وردا على الانتقادات بخصوص الخطاب حول الحقوق، تعتقد نوسباوم أنّ الاستناد إلى القدرات بدل الحقوق يجعلنا «نتخطى، على المدى الاستراتيجي، النقاشات الشائكة» حول انبثاق خطاب «الحقوق» عن التنوير الغربي حصريا.[160] وفي هذا الإطار، تؤكد أن المقاربة التي تعتمد القدرات «لا ترتبط بالضرورة بتقاليد ثقافية أو تاريخية بعينها، على العكس من الخطاب الحقوقي».[161]

يُعد استدعاء المُشتركات الإنسانية وسيلةّ فعالة في هذا المجال، سواء تعلق الأمر باعتماد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان[162] باعتباره وثيقة تفويض لكل خطابات حقوق الإنسان

---

(159) - Nussbaum, *Women and Human Development,* 97

(160) - يبدو أن نوسباوم كانت على حق عندما قالت بأن المقاربة التي تعتمد القدرات لم تفسد بفعل ارتباطها بالغرب بنفس الطريقة التي فسدت بها المقاربة التي تعتمد حقوق الإنسان رغم كل المحاولات الرامية إلى تبيئة هذه الحقوق خارج الإطار الغربي (يشهد لذلك الإعلان الإسلامي العالمي لحقوق الإنسان وإعلان القاهرة لحقوق الإنسان في الإسلام ولجنة حقوق الإنسان الإسلامية بإيران). لمزيد التفاصيل، راجع على سبيل المثال:

Ridwan al-Sayyid, "The Question of Human Rights in Contemporary Islamic Thought," in *Human Rights in Arab Thought: A Reader,* ed. Salma Khadra Jayyusi (London: I. B. Tauris, 2009), 257–273; For Iran, see Arzoo Osanloo, *The Politics of Women's Rights in Iran* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2009); and Arzoo Osanloo, "The Measure of Mercy: Islamic Justice, Sovereign Power, and Human Rights in Iran," *Cultural Anthropology* 21, no. 4 (2006): 570–602.

(161) - Nussbaum, *Women and Human Development,* 99–100

للوقوف على التناقض القائم بين الخطاب الكوني الذي تروّج له والعناصر الثقافية شديدة الخصوصية التي تعرضها على أنها مشترك إنساني، يكفينا النظر في الطريقة التي توخّتها في وصف هذه القدرات الإنسانية. وفي هذا السياق يعتقد طلال أسد أن طريقتها تعدّ "سردا مكثفا عن طبيعة الكائن البشري" ركّزت فيها بشكل صارخ على أكثر القيم الإنسانية بداهة. راجع:

"Redeeming the 'Human' through Human Rights," in *Formations of the Secular: Christi-anity, Islam, Modernity,* Cultural Memory in the Present Series (Stanford: Stanford University Press, 2003), 127–158

وقد تسلّحت بنفس الطاقة وفككت هذه القيم. راجع:

Lila Abu-Lughod, "Against Universals: The Dialects of (Women's) Human Rights and Human Capabilities," in *Rethinking the Human,* ed. J. Michelle Molina, Don Swearer, and Susan Lloyd McGarry (Cambridge, Mass.: Center for the Study of World Reli-gions, Harvard Divinity School, Harvard University Press, 2010), 69–93

(162) - الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، قرار الجمعية العامة رقم 217 أ (III) (جنيف: الوثائق الرسمية للأمم المتحدة، 10 ديسمبر 1948)، 71-79. نص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان متاح بـ 360 لغة مختلفة على الموقع الإلكتروني لمكتب المفوض السامي للأمم المتحدة لحقوق الإنسان:

ohchr.org/EN/Pages/Welcome Page.aspx.

والإجراءات المُنجرّة عنها أو تعلّق بالإلحاح على أن واجبنا هو تعزيز أداء القدرات البشرية (ومن ثمة تقييم أداء الدول والمجتمعات على قاعدة مدى نجاحها في ذلك). فكل ما هو مشتركٌ إنساني ينبغي أن يوجد أو يطبق بشكل مُنتظم بالمعنى الجغرافي، فهو ليس بالشأن المحلي. إنه يبدو بلا هوية، فهو ينتمي إلى كل العالم ولا ينتمي لأحدٍ بعينه. والحالة النقيضة ستُفرز شيئًا مُتحيزا يكون في خدمة جماعةٍ بعينها، أو هو مستخلص من تقاليدها ومصالحها. عندما يتنزّل هذا المشترك الإنساني في الشأن اليومي، فإن معناه يُدرك بتمييزه عن لفظ آخر. إنّه بالتأكيد اللفظ الأقدر والأشمل والأكثر شيوعا، وإلى ذلك هو اللفظ الأكثر تجريدًا، لأن المشتركات الإنسانية فوق الخصوصيات، وبالتالي فهي تمنح الذين يطالبون بها كمّا هائلا من السلطة.

هكذا يستمدّ الحس العام الجديد قوة خطابه من الحقوق الكونية التي لا ترتبط في الظاهر بأي مصالح خاصة.[163] ولكن هذه «المرجعيّة الصامتة» (والعبارة لـ دياش شاكرابارتي Dipesh Chakrabarty) التي يتجسد من خلالها الكوني في مفاهيم كتلك التي نجدها لدى أوكين ونسباوم تتخذ صورةَ ديمقراطية ليبرالية مُتخيَّلة ومثالية مثلما تتخذ صورة شكل الثقافة والعقل الذي تساهم في خلقها عبر خطاب الكونيّة.[164] ومع ذلك،

النسخة الإنجليزية من القرار متاحة على هذا الموقع:
ohchr.org/EN/UDHR/Pages/Language.aspx ?LangID=eng.

(163) - ما فتىء الباحثون في ما بعد الكولونيالية يحثوننا على أن نتساءل عما جعل المسارات التاريخية التي تضفي صفة "الكونية" على بعض مفاهيم التطور الإنساني أمرا بديها بقطع النظر عن منابعها. راجع:
Chakrabarty, *Provincializing Europe,* 43
وعن كيفية تطور هذه المفاهيم في أوروبا وفي البلدان غير الغربية التي استعملتها أوروبا مختبرا لمدة سنوات. راجع:
Timothy Mitchell, "The Stage of Modernity," in *Ques-tions of Modernity,* ed. Timothy Mitchell (Minneapolis : University of Minnesota Press, 2000), 1–34
ولقد أفاد مؤرخو الحقبات الاستعمارية أن التركيز على العرق والثقافة وخصوصا الدين باعتبارها عوائق أمام التحديث إنما هو لصرف النظر عن العديد من أشكال الحكم غير الليبرالية التي ميزت فترة الهيمنة الإمبراطورية. راجع:
Steven Pierce and Anupama Rao, eds., *Discipline and the Other Body: Correction, Corporeality, Colonialism* (Durham, N.C.: Duke University Press, 2006).
(164) - Chakrabarty, *Provincializing Europe,* 27

وكما بينت في الفصل الأول، فنحن بحاجة إلى الأخذ بعين الاعتبار اختلاف الكيفية التي تشكّلت بها رغبات المرأة ومُثلها الإنسانية عبر تاريخ طويل من التشابك الجيوسياسي بين جماعات محددة يتم إظهارها اليوم على أن لا صلة بينها. فكيف نجمت هذه الجماعات وكيف شكلت بعضها البعض بحيث توطدت بينها اليوم علاقات مخصوصة؟[165] إنّ لُغة المُسلّمات الكونية ولهجة حقوق الإنسان والتنمية البشرية فيما يخص المرأة لهي جزء من مجموعة العلاقات التاريخية الطويلة هذه. إنها لا تقف بصورة محايدة فوق بُرجٍ عاجي، لا هي ولا القيم التي تروّج لها.

العالم العجيب لقصص الواقع المثيرة والرخيصة

لئن اكتسب الحس العام الجديد بخصوص أولوية النضال من أجل حقوق المرأة ومساواتها بالرجل سلطة من خلال ارتباطه بهذا الإجماع حول الحقوق «الكونية» وقيمة «الاختيار الحر»، فإنه ونظرا لطابعه العاطفي يستند بشكل خفي على خطاب مختلف في الفضاء العمومي الأمريكي والأوروبي. في تسعينيات القرن العشرين، انتشر نوعٌ من الكتابة الفضائحية حول النساء المضطهدات وخاصة المسلمات منهن انتشارا واسعا، وذلك عن طريق المطابع المختصة بعد مراجعته بشكل دقيق واعتماده من قبل نوادي الكتب ومجموعات القراءة النسائية. وقد عرف هذا النوع من الكتابة أوج انتشاره بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر. وتعد قضايا الممارسات الجنسية العنيفة مع النساء ومعاملتهن معاملة الرقيق أبرز المواضيع وأكثرها تواترا في هذه الكتب.

يمكننا تصنيف هذه الكتب إلى مستويين، ففي المستوى الأول نجد مُذكّرات جذابة

ولمزيد التعمق في فهم هذه الحجج المتعلقة بخصوصية مبدأ العالمية راجع:
Abu-Lughod, “Against Universals,” 69–93.

(165) -إن حقوق الإنسان كما قال طلال أسد تنبني على وصف كثيف للكائن البشري باعتباره متفردا ثقافيا وتاريخيا وبالتالي ذا أفق ضيّق. وبالإضافة إل ذلك فإنها تسعى إلى فرض هذه التصور على الآخرين بالقوة. راجع:
Asad, “Redeeming the ‘Human’ through Human Rights”; Lila Abu-Lughod, “Against Universals.”

مثل **أن تقرأ لوليتا في طهران** لآذار نفيسي وتقارير صحفية مثل **بائعة الكتب في كابول** لأسني سيرستاد (Asne Seierstad) وكتب مثيرة للجدل مثل **العذراء المحبوسة** لأيان حيرسي علي وملاحقها التي أشاد بها النقاد. وفي المستوى الأدنى نجد الكتابات الأكثر رواجا التي تنتمي إلى نوعٍ من الكتابة أطلقت عليها **دُهرا أحمد** (Dohra Ahmad) تسمية «قصص الواقع المثيرة والرخيصة- pulp nonfiction». وقد لا تكون التسمية دقيقة. ومع هذا النوع من الكتابة، نغرقُ في وحل عوالم شيطانية تؤثثها آهات الفتيات المسلمات الفارّات من قسوة الاضطهاد الجنسي. انتقدت دهرا أحمد في إحدى دراساتها عن الكتب الأقل إثارة من ضمن هذا النوع ميل الجمهور إلى التعامل مع هذه المؤلفات على أنها سير وأخبار إثنوغرافية حقيقية، إذ يعتقدون أنهم يكتشفون من خلالها ثقافات أخرى. والغريب أنّ بعض هذه الكتب مُعتمدة في المدارس. ورغم تنوع هذه الكتب فإنّ القراء يتعاملون معها على أنها مُتماثلة، وذلك ضمن رؤية تعميمية هي التي سميّتها في الفصل الثاني «إسلامستان»، فحتى الجزء القليل من هذه الكتب الذي ينفرد بإبراز خصوصية إطارٍ مكاني ما أو بطلة بعينها سرعان ما تستوعبه هذه الرؤية فيفقد خصوصيته. فللغرب تقليد طويل في كيفية تمثيل المرأة المسلمة سمّاه أهل الاختصاص «النسوية الاستشراقية»، والتي دأبت على تقديم النساء المسلمات، سواء من خلال الرسومات أو من خلال الأدب، في صورة الكائنات المُناقضة ثقافيا للنساء الغربيات.[166] وفي القرن التاسع عشر، اتخذ هذا التمثيل شكلين: فتارةً تُعرض النساء المسلمات في صورة الضحايا المسحوقات، إذ يتم سجنهن في البيت وعزلهن عن العالم الخارجي وتحجيبهن ومعاملتهن معاملة الدواب، وتارة أخرى يتم إظهارهن في عالم الحريم الشبقي على ذمة رجال شهوانيين وأفظاظ وعُرضةً لأنظار الطامعين. استدعت الصورة الأولى تدخل المُبشِّرات المسيحيات من خلال استنكار ما تتعرض له أخواتهن المسلمات من اضطهاد، فدعون إلى الوقوف إلى جانبهن. وأما الصورة الثانية، صورة الملذّات الحسية والجنس، فهي أثيرةٌ لدى الرسامين والأدباء،

(166) - Dohra Ahmad, "Not Yet beyond the Veil : Muslim Women in American Popular Literature," *Social Text* 27, no. 99 (2009): 105

وحتى ملتقطي صور البطاقات البريدية في بدايات القرن العشرين.(167)

نجد صدى لهذه المواضيع في كُتيّبات الجيب ذات الانتشار الواسع في أواخر القرن العشرين وبدايات القرن الحادي والعشرين، ولكن بأسلوب وشخصيات تتماشى ونوعية هذه الكتب، فبطلاتها كما بيّنت ذلك دهرا أحمد «ذوات نزعة فردانية وجريئات» ومُتعلّقات بمُثل نسوية، لذلك يرفُضن أن يظللن حبيسات عوالمهن الغريبة والتعيسة. إنهن يتعلقن بالحرية تعلق «المُخبِرات المحليّات» الشهيرات، شأن أيان حيرسي علي **وإرشاد منجي** (Irshad Manji) اللتين قوبل تحميلهما الإسلام مسؤولية اضطهاد النساء بترحيب واسع، واللتين عملت مؤسسات وطيدة على دعم مسيرتهما. ولقد لاحظت صبا محمود أن سيرتيهما الشخصية تُعرضان دائما على أنها قصة تحرر.(168) تحتوي النسخ الأكثر قتامة من هذه الكتب على مشاهد عنف وعدوانية معظمها ذات طابع جنسي.

من الصعب معرفة ما إذا كان يجب التعامل مع هذه الكتب على أنها «مذكرات» كما وُصفت. بعض هذه الكتب لا يمكن اعتمادها، فمادّتها الأساسية ذكرياتٌ مكبوتة والكثير من بطلاتها وأبطالها لا يُعرّفون بأسمائهم الكاملة والبعض الآخر يعتمد «مُعطياتٍ سرية». صنف آخر منها انكشفت حقيقته للقراء، فقد كان مجرد مزحة، مثل كتاب نورما خوري (Norma Khour) **الشرف المفقود** الذي سأعرض له بإسهاب في الفصل الموالي. ويمكن القول إن أغلب هذه الكتب قد حُررت بمساعدة صحافيين أو كُتّاب نكرات. وغالبا ما

(167) - Meyda Yegenoglu, *Colonial Fantasies: Towards a Feminist Read-ing of Orientalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998); Malek Alloula, *The Colonial Harem* (Minneapolis: University of Minne-sota Press, 1986); Annie Van Sommer and Samuel Zwemer, *Our Moslem Sisters: A Cry of Need from Lands of Darkness Interpreted by Those Who Heard It* (New York: F. H. Revell, 1907); Linda Nochlin, "The Imaginary Orient," *Art in America,* May 1983; Edward W. Said, *Orien-talism* (New York: Vintage Books, 1979); Rana Kabbani, *Europe's Myths of Orient* (Bloomington: Indiana University Press, 1986).

(168) - Saba Mahmood, "Feminism, Democracy, and Empire : Islam and the War of Terror," in *Women's Studies on the Edge,* ed. Joan Wallach Scott (Durham, N.C.: Duke University Press, 2008).

تُروّج هذه الكتب بطرقٍ معقدة، فطالما أنّ القراء يجدون فيها صدى لقصص أو حوادث واقعية فهي مُفزعة، مثلها مثل كل حوادث الاعتداء التي نُطالعها في الصحف أو في قضايا المحاكم أو في دراسات الحالات النفسية أو السلوك المرَضي.

حُرّرت هذه الكتب بطريقة غامضة لا تسمح لنا بمقارنتها بما سبق ذكره، فرغم أنها تُروى بلسان المفرد المتكلم المؤنث فإن ما توثقه من تجارب مؤلمة وانتهاكات يُقدّم إلى القارئ بطريقة تجعلها غير مرتبطة بهؤلاء النساء حصريًّا وإنما بكل النساء المسلمات. ودائما ما يكون الفضاء السردي لهذه القصص ذا بُعدٍ ثقافي مخصوص، من ذلك تلك التفاصيل التي توثق حكاية شخص يعمل لكسب قوت يومه في قمة جبل أجرد باليمن، أو تصف الألوان المثيرة في حفلة زفاف مغربية، أو بذخ القصور المُقامة في الصحراء السعودية، أو الأقبية الرطبة في شمال إنجلترا حيث يقيم المهاجرون الباكستانيون، أو حقول الريف الفلسطيني. ويبدو أن كتّاب هذه القصص لا يأبهون بما يوردونه من معلومات خاطئة مُتعلقة بالجغرافيا وبالعادات والتقاليد وبالأخطاء الإملائية في رسم الكلمات والأسماء الأجنبية. إن اختيار هذه الأماكن لتكون فضاءً سرديا يعطي للانتهاكات المُسلّطة على النساء بُعدا ثقافيا واجتماعيا، فالرجال الأشرار الذين يعتدون على بطلاتنا هم مسلمون قلبا وقالبا، سواء كانوا مغاربة أو باكستانيين أو أردنيين أو يمنيين. لا تعطينا هذه المذكرات فكرة عامة عن هذه المجتمعات التي عاشت فيها تلك البطلات باعتبار أن الأمر يتعلق بحكايات شخصية، ولذلك فإنها لا توفر للقارئ أي معطى يمكن من خلاله أن نعتبر هذه الانتهاكات، سواء كانت زنا محارم أو اغتصابا أو اعتداء بالضرب أو غير ذلك من الفظاعات، سلوكا شاذا أو أن ننظر إليها على أنها لا تختلف عما هو شائع في مجتمعاتنا الغربية؛ فبدون وجود مُعطيات نصيّة نعتمدها للحكم على روايات مشابهة عن الانتهاكات والعنف المسلطين على النساء في أمريكا الشمالية وأوروبا فلا خيار لنا سوى عزو هذه الانتهاكات إلى الثقافة في معناها العام. هذا هو التمشي الانتقائي الذي سمته ليتي فولب

(Leti Volpp) «إدانة ثقافة برمتها بسبب سلوكٍ سيء لأحد منتسبيها».[169]

خلافًا لما توحي به أغلفة هذه الكتب من تماثُل، وكذلك إطارها الثقافي، فإنّ هذه القصص تبدو لي غاية في الخصوصية لأني أعرف فضاءاتها السردية جيدا. وإذا ما سلّمنا بأن الأحداث التي ترويها هذه الكتب حقيقية، فإن قراءتنا لها بعين ناقدة تجعلنا نقف على الكثير من الإشارات المزعجة والغريبة حقا. لنأخذ على سبيل المثال الثلاثية التي تبدأ بعبارة «بيع» التي تروي وقائع قصة فتاتين يمنيتين «بيعتا» لزوجيهما. يتعلق الأمر ببنتين لأم بريطانية من الطبقة العاملة وأب يمني مُهاجر عنيف ومقامر. ورغم أن الشرير في هذه الثلاثية هو رجل عربي فظّ (كان هذا قبل الحادي عشر من سبتمبر 2001، أي قبل أن يصبح المسلم هو العدو المطلوب) فإن أحداث المذكرات تشير إلى أن العائلة التي «ابتاعت» العروسين القاصرين تنتمي إلى قبيلة ممقوتة. يتبين لنا في الكتاب الثالث -عرَضًا- أن الأمر يتعلق ببلادٍ فقيرة، حيث يضطر ثلاثة أرباع الرجال إلى مغادرة مناطقهم بحثا عن الرزق. ومن المؤكد أن هذا الوضع غير عادي بالنسبة إلى النساء، ناهيك عن القلة من الرجال الذي يظلون في المنطقة. إن هذين العروسين التعيسين اللذين "بيعت" لهما الفتاتان المسكينتان يقيمان في منطقة نائية في اليمن يصعب العيش فيها.

ما الذي تعنيه هذه التفاصيل؟ إنّ وضع هذين الرجلين شبيه بوضع المزارعين الفقراء في المناطق النائية في أماكن أخرى من العالم الذين قد يجدون صعوبة في العثور على زوجات. مثالُ ذلك مزارعو كوريا الذين يجدون أنفسهم مجبرين على «استيراد» نساء للزواج بهن، نظرا إلى أنّ أغلبية النساء المحليات يرفضن العمل الزراعي الشاق وتقاليد البلد.[170] ويبدو من خلال قصة زانا ونادية وأخريات ممن هن نتاج زواج مختلط بريطاني/ يمني ذُكرن في الثلاثية أنه من المحتمل أن يكون اليمنيون الذين يئسوا في العثور على زوجات في اليمن قد اضطروا إلى البحث عنهن في صفوف الفتيات البريطانيات ذوات الأصول

(169) - Leti Volpp, "Blaming Culture for Bad Behavior," *Yale Journal of Law and the Humanities* 12 (2000): 89–116

(170) - Young Hee Kwon, "Searching to Death for 'Home': A Filipina Immigrant Bride's Subaltern Rewriting," *NWSA Journal* 17, no. 2 (2005): 69–85.

اليمنية اللواتي لا معرفة لهم مسبقة بهذه المناطق النائية. إنه لأمرٌ مُحيّر أن تجهل هاتان الفتاتان أساسيات الزواج في الإسلام. فقد زُوجتا دون استشارتهما ولم تحصلا على مهرهما كم لم تُقَم لهما حفلة إشهار الزواج. لا شك أن الأمر صادم لكل الذين يعرفون الشرق الأوسط، حيث يعدّ الزواج فرحة العمر حتى في الأوساط الفقيرة، وحيث يتم وفق صيغ وأعراف محددة. تنطلق كل قصة من هذه القصص من وضعيةٍ مخصوصة دون أن تشير إلى خصوصيتها ولا إلى عدم تمثيليتها، ودون تفاصيل مهمة عن سياقاتها. (فقد اكتشفت الفتاتان لاحقا أن النساء في المدينة يرتدين ملابس جميلة ويتغذين جيدا ويستمتعن بأوقات الفراغ، بل إن بعضهن يدافعن عن حقوق المرأة). والنتيجة أن هذه الكتب، أي كتابيْ زانا محسن: **امرأة للبيع: القصة الحقيقية للعبودية المعاصرة على لسان امرأة** وملحقها **وعد إلى ناديا**، وكتاب ميريام علي: **بدون رحمة: كفاح أم ضد العبودية المعاصرة**، التي حققت مبيعات قياسية عبر الاتجار بصور العبودية من شأنها أن تدفع القارئ إلى الاعتقاد أن الزواج القسري ظاهرة عادية في المجتمع اليمني، بل هو جزء من ثقافة اليمنيين [171]، وبالتالي وجب إنقاذ النساء اليمنيات.

طعم القوة، طعم للقوة

يتميز هذا النوع من الكتابة باتساق موضوعاته، ويمكن تلخيصها في الإكراه وغياب الاختيار وانعدام الحرية. للوقوف على نكهة هذه الكتب وعلى الكيفية التي يجري بها التلاعب بقضية العنف لتوجيه منظور القارئ، أعرض عليكم مشهدا نموذجيا. المشهد مأخوذ من مُلحق كتاب «**زانا التي بيعت**»، والذي يروي قصة الفتاتين البريطانيتين اللتين

---

(171)- هذا الربط بين ظاهرة الزواج القسري والثقافة اليمنية قد تُدعم بعد عشرين عاما من خلال "مذكرات" على غايةٍ من السذاجة، ولكنها كانت الأفضل مبيعا، وعنوانها: **اسمي نجود، عمري عشر سنوات ومطلقة**. وهي لا تختلف عن بقية الكتب من جهة اعتمادها على الرواية الشفوية: " يحكى أنّ..". كتبت الرواية دلفين مينو Delphine Minoui، وهي صحفية فرنسية حاصلة على عديد الجوائز. ومثلما حصل مع بقية البطلات/ الضحايا، جرى الاحتفاء بنجود في الأوساط الغربية. والمُلاحظ أن عملية الربط بين البربرية وإسلامستان قد تعززت بحكم ارتباط دولة اليمن في تلك الفترة بالإرهاب وبمنظمة القاعدة. راجع:
Nujood Ali and Delphine Minoui, *I am Nujood, Age 10 and Divorced* (New York: Crown Publishing Group, 2010).

"ابتاعهما" زوجاهما اليمنيان. فسّرت مريم، أم الفتاتين التي كانت تقيم في بيرمنغهام، سبب اضطرارها إلى الهروب من زوجها العربي الفظ الذي أنجبت منه سبعة أطفال، (وربما هذا ما دفعها إلى إجراء عملية تعقيم) فعندما عاد زوجها إلى البيت مخمورا كعادته، عاودت سؤاله عن مصير بنتيْها المفقودتين، فاغتاظ لهذا السؤال ثم حبسها في الغرفة. تقول مريم:

كان آنذاك يقترب مني ويميل نحوي. رائحة البيرة التي تنبعث من فمه كانت تخنقني. تسمّرتُ في مكاني على الكنبة من فرط الرعب. اقترب مني ومد يده فعالجته بصفعة قوية على أمل أن تُثنيه عن فعله. ولكنه أمسكني من رقبتي وطفق يخنقني. دفعته فسقط أرضا. وفي الأثناء، أمسك بتلابيب ثوبي في محاولة يائسة لتجنب السقوط فتمزق الثوب، عندها زمجر مُثنّى بكل قوة وأمرني قائلا: "اخلعي ملابسك". آه! المسكين ربما اعتقد واهما أنني سأرتمي في أحضانه. نزعت كل ثيابي وكومتها على أرضية الغرفة غير مكترثة بأي شيء. جالت عيناه الشهوانيتان على كامل جسدي العاري واستقرتا عند الموضع الذي يحمل أثر جراحة التعقيم التي خضعتُ لها. عندها مدّ يده يتلمس الجرح. ودون شعورٍ مني أبعدت يده بحركةٍ عنيفة. ضحك وأعاد الكرة. وعندما هممتُ بأن أُبعد يده، فاجأني بأن أمسك يدي من المعصم وأسقطني أرضا على ظهري، وبحركة سريعة جثم فوقي. أغمضت عينيّ وأسبلت يدي جانبا، وبينما كان في غاية الغبطة يصرخ من فرط اللذة، كنت أصرخ بدوري ولكن من فرط الشعور بالخزي. (172)

يعني هذا الاغتصاب الزوجي أن العملية الجنسية التي تمت كانت بدون رضا الزوجة تماما مثل زواج بنتيْها القسري. ولكن المجموعات النسوية والمسؤولين في الحكومات الأوروبية (173) لم يزعجهما هذا المشهد، بل ظاهرة الزواج القسري. تأتينا أيضا إحدى أوفى

(172) - Miriam Ali with Jana Wain, *Without Mercy: A Mother's Struggle against Modern Slavery* (London: Little, Brown, 1995): 88–89

(173) - لم تتأخر الحركة النسوية الإسلامية عن تناول هذه القضية. فقلد وصلتني أواخر سنة 2012 رسالة إلكترونية من منظمة مبادرة المرأة المسلمة للروحانية والمساواة (WISE) التابعة للجمعية الأمريكية لتقدم المسلمين (ASMA). سأتناولها بالنقاش في الفصل السادس.

"قصص الواقع المثيرة والرخيصة" من فرنسا.

يعد كتاب **زوّجوها قسريا** من تأليف ليلى (من دون ذكر اللقب) أكثر تصويرا لمشاهد العنف من كتاب ميريام علي سالف الذكر. يعرض الكتاب قصة فتاة فرنسية من أبوين مغربيين تعيش حالة توتر نتيجة ما عايشته داخل أسرتها من عنف مُتكرر واعتداءاتٍ فظيعة. كان والدها صارما في تربيتها وأما إخوتها فكانوا يسيئون معاملتها. كان محجورًا عليها أن تعيش على نمط الفتيات الفرنسيات كما كانت تود. أجبرها والداها على الزواج من رجل مغربي لا تُحبّه. وقبل ذلك كان لها لقاء مرعب مع إمام مهووس بالجنس أخذوها إليه ليطرد الشيطان الذي يسكنها ويمنعها من القبول بالزوج الذي اختاره لها والدها. حُرر الكتاب (بمساعدة صحفي بكل تأكيد) بعد إقامة ليلى بمصحة للأمراض النفسية عقب محاولاتها المتكررة للانتحار. وعلى غرار بطلة كتاب زانا محسن سابق الذكر، فقد انتهى الأمر بليلى إلى الهروب والتخلص من ذلك الزواج القسري. وها هي تتنفس نسمات الحرية وتروي قصتها. وتعترض القارئ في القصة بعض مشاهد العنف بين الزوجين، فقد كانت ليلى تسعى -دون جدوى- إلى دفعه نحو طلب الطلاق. ولأجل ذلك كانت لا تتوانى عن احتقاره وإهانته، فتجبره على أن ينام في الصالون وتمنعه من أن يقترب منها أو يلمسها. وباختصار، لم يهنأ معها لحظة. إلى أن حصل المنعطف. قالت: «ذات مساء، وتحديدًا مع منتصف الليل، كنت أستحم هانئة ولكني نسيت إغلاق باب الحمام. لما دخل المنزل ورآني تملّكه الحقد، وبدأنا نتبادل الشتائم». (174) ثم ذكرت أنهما استمرا يتبادلان الشتائم حتى أفضت له بسرّ عن والدته، فسارع إلى الاتصال بأهله في المغرب للتأكد من الأمر. إثر ذلك «تملّكه غضب شديد حتى تطاير الشرر من عينيه ثم صاح: أيتها العاهرة اللعينة، أيتها الفاسقة، افتحي هذا الباب». ثم اندفع بكل قوته نحو مغطس الاستحمام وغطّس رأسها في الماء، فأنشبت أظافرها في وجهه، عندئذ طرحها أرضًا وانهال عليها ضربا بيديه ورجليه وهو يصرخ: «هذا جزاؤك». ثم وصفت مشاعرها وهي ممددة على الأرض، عاريةً تتلقى

(174) - Leila, with the collaboration of Marie-Thérèse Cuny, *Married by Force,* trans. Sue Rose, 2nd ed. (London: Portrait, 2006), 215.

ضربات الزوج، مُستدعيةً استعارة غريبة، والغاية منها إعطاء هذا الزواج البائس لبوسا إسلاميا، فسلوك الزوج ليس سوى مظهرٍ من همجيّة الشريعة الإسلامية، فقالت: «إنه لُمنتهى العار والإذلال والإرهاب؛ أن تُرجم امرأة حتى الموت». (175)

وفي كتاب آخر أكثر إغراقا في الغرابة تُظهِر فيه البطلة الظريفة نقطة ضعفها، ألا وهي شرب الويسكي والتسوق في محلات بيرغدوف غودمان (Bergdorf Goodman) لشراء الأشياء الباهظة، يربط الكتاب العنف برجال الشرق الأوسط. يتعلق الأمر بكتاب **ملك الصحراء** (*Desert Royal*)، وهو الكتاب الرابع ضمن سلسلة كتب شعبية ألفتها جين ساسون (Jean Sasson). تضم هذه السلسلة قِصصًا تُروى على لسان أميرة سعودية تدعى سلطانة (هكذا قيل في الكتاب) ترغب في أن تكشف للعالم حقيقة ما يحصل في مجتمعها. يعرض الكتاب حوادث تُبرز حرمان النساء السعوديات من الحريات الأساسية، وتخترق الكتاب مسحة جنسية.

المشهد الأكثر إثارة في الكتاب هو زيارة سلطانة وابنتيها المراهقتين لأحد أقاربها، فقد بلَغَهن أنه بنى قصرًا عجيبا يضاهي قصور الجنة، فأردن رؤيته. ولكن تبعات الزيارة كانت كارثيّة، فقد اكتشفن وهن يتجولن عبر أرجاء القصر آلاف الطيور المحبوسة في أقفاص، فما كان من إحدى بتنيها إلا أن أطلقتها في حركة جنونية. إضافة إلى ذلك عثرت البنت الأخرى على جناح مكتوب عليه «الفحول»، ولما كانت بصدد تفّرس الأفراس اكتشفت «حريما» مكونا من ست فتيات رقيق تم «شراؤهن» من عائلاتهن في آسيا. كانت الفتيات في ملابس شفافة ويحرسهن خصيّ سوداني. كانت تحدو بطلاتنا فكرةُ تحرير تلك الفتيات،

---

(175) - Leila, *Married by Force,* 216

اشتكته إلى السلطات وحصَلت على أمر إبعاد، ولكنه رفض مغادرة المنزل، حينئذ أغلقت الأبواب لتؤدبه بنفسها فنشبت بينهما معركة رهيبة عربد فيها الزوج كما بدا له. ومن ثم دخَلت في حالة من الإحساس الذهاني بالذنب، وحاوَلت الانتحار. ولكن النظر بين السطور يكشف لنا أن الزوج كان يعتبر زواجه بها أمرا فظيعا." كان يضرب نفسه ويصرخ:'لقد سئمتُ هذه الفتاة، سئمتها حقا. أريد أن أعيش حياة سعيدة.. لا أريد لابني أن يكبر وحيدًا، فحتى أمي ليس هنا حتى تهتم به'. كان يلطم بشدة حتى تورمت عيناه، ويخبط رأسه على الحيطان ويتمرغ على الأرض.. فما كان مني سوى الاستنجاد بالجيران ومن ثمة أخذته سيارة الإسعاف." راجع:
Leila, *Married by Force,* 222–223.

ولكنهن أُصبن بالإحباط لما علمن أن جوازات سفرهن قد صودرت.

وفي سياق إدانتها للنظام الأبوي حيثما كان، فسرت سلطانة ما حصل قائلة: «أعلم جيدا أنه ليس من السهل الحيلولة بين الرجال ورغباتهم الجنسية. إن الأمر يتعلق بميل غريزي لدى الكثير من الرجال إلى البحث عن فتيات يافعات أو شابات لغزوهن جنسيا. والأمر ليس حكرا على رجال الشرق الأوسط.»(176) ومع ذلك فهي تفترض أنّ سيّد أولئك الفتيات الثري إنما تعامل معهن بمرجعيّةٍ ثقافيّة، «فهؤلاء الفتيات يُجسّدن في نظره 'حوريات' الجنة اللواتي ذكرهن القرآن ووصفهن بأنهن كواعب أترابا. أعتقد أنني كنت أنظر إلى مشهد من شأنه أن يوفر اللذة الخالدة التي يبحث عنها فاضل، صاحب القصر، لكنه كان بالنسبة للفتيات المحتجزات مشهد جحيم لا يوصف.»(177)

في هذا الصدد، تؤكد سلطانة مثلها مثل النسويات الإسلاميات أن معظم هذه الممارسات الفظيعة لا تمت إلى الإسلام الحقيقي بصلة. وقد علقت على الطيور المحبوسة في الأقفاص بأن الإسلام دعا إلى حسن معاملة الأسرى حتى وإن كانوا حيوانات. وبخصوص مسألة الإيجاب والقبول، قالت: «إن ديننا يُحرّم إجبار النساء على القبول بالزوج، لكن ويا للأسف، فإنّ هذا الركن مثله مثل أركان وقيم أخرى رائعة في ديننا قد أُسيء تأويله أو أن الناس تجهله.»(178)

تُصادفنا في هذا الكُتيّب قصصٌ أخرى عن اعتداءاتٍ جنسيّة، ولعل أشنعها تلك التي اكتشفتها سلطانة بنفسها أثناء نزهة عائلية في الصحراء حيث اغتصب أبناء أخيها الخادمةَ الباكستانية في الخيمة المخصصة للخدم، ففي الهزيع الأخير من الليل سمعت هي وأختها امرأة تنتحب فأسرعتا تستجليان الأمر. وعلى ضوء مصباحهما اليدوي باغتتا رجلين بصدد الاعتداء على امرأة، في حين كان ثالثٌ واقفًا يراقب المكان. كان وصفها للمشهد بورنوغرافيا يذكّر بعمليات الاعتداء الجنسي على الأطفال: «كان أحد الرجلين يضع يده

(176) - Jean Sasson, *Desert Royal* (London : Bantam Books, 2004), 124.
(177) - Ibid., 130.
(178)- Ibid., 29.

على فم الفتاة لمنعها من طلب النجدة، في حين كان الثاني جاثما فوق جسدها العاري ثم استدار تدريجيا حتى صرنا وجها لوجه. لقد جردوا الفتاة المسكينة من ثيابها. وجدناها عارية ومنهارة. كانت علامات الرعب بادية على وجهها وكان جسمها ينتفض من فرط النحيب. كانت نحيفة بحيث تبدو وكأنها طفلة صغيرة وليست امرأة».[179] وبهذه المناسبة أسرّت سلطانة بأنّ أبناء أخيها قد زاروا كلاً من تايلاند والفلبين والهند وباكستان بحثا عن المومسات. «ولكن هذه أول مرة أعلم فيها أنّ أحد أبناء أخي قد اشترى امرأة من هناك وجلبها إلى المملكة ليسترقّها».[180]

الإتجار بالأدب

إن تعطّش الجمهور لهذه المشاهد التي تصور هذه الأفعال الخسيسة والفظيعة التي يأتيها الرجال المسلمون والعرب تجاه النساء لأمرٌ مثير للقلق. فعلى عكس الأعمال الإثنوغرافية الجيدة التي أنجزتها مختصات في الأنثروبولوجيا حول الحياة اليومية للنساء في هذه البلدان، فإنّ هذه «المذكرات» عن معاناة النساء المسلمات تحظى بشعبية مُذهلة ومُتفشّية.[181] فكتاب **امرأة للبيع** الذي روَت أحداثه فتاة بيرمنغهام التي هربت من اليمن صحبة والدتها بعد ثلاثين سنة قد صدر سنة 1991، واشترك في تأليفه **زانا محسن وأندرو**

(179)- Ibid., 292–293

(180) - Ibid., 297.

ومن الواضح أن سلطانة لم تقرأ ما كتبه كريستوف.

(181) - أكتفي هنا ببعض الأمثلة:

Anne Meneley, *Tourna-ments of Value: Sociability and Hierarchy in a Yemeni Town* (Toronto: University of Toronto Press, Inc., 1996); Soraya Altorki, *Women in Saudi Arabia: Ideology and Behavior among the Elite* (New York: Columbia University Press, 1986); Christine Eickelman, *Women and Community in Oman* (New York: New York University Press, 1984); Elizabeth Warnock Fernea, *Guests of the Sheik: An Ethnography of an Iraqi Village,* 3rd ed. (New York: Anchor Books, 1995); Deborah Kap-chan, *Gender on the Market* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1996); Saba Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2005); and Lara Deeb, *An Enchanted Modern: Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2008).

كورفتس (Andrew Crofts). وفي سنة 1994 أعيد طبعه من قبل ناشرين اثنين بمعدل طبعتين كل عام إلى حدود سنة 2010. وبعد النجاح الذي حققته مبيعات الكتاب، أُضيفت إضافة تكملة له تحت عنوان **وعد إلى ناديا** (اسم شقيقتها التي لم تستطع الهروب من اليمن). بعد ذلك كتبت أُمّهما قصتها الشخصية (بالاشتراك مع جانا وأين (Jana Wain) وقد أسستا منظمة لإنقاذ الفتيات اللواتي يخطفهن آباؤهن الأجانب ويرسلوهن خارج البلاد) وهي القصة التي اقتبستُ منها شواهدي. نشر الكتاب سنة 1995، ومنذ ذلك الحين توالت طبعاته بمعدل طبعة كل سنة وقد بلغت المبيعات ذروتها في الفترة الفاصلة بين سنتي 1996 و2003. كما بيعت ملايين النسخ من ثلاثية جين ساسون **الأميرة**.

ولكن الأمر الأهم والمثير للقلق هو أنّ هذه الكتب تركز باستمرار على الجنس. والأدهى من ذلك أن هذا التركيز على الانتهاكات الجنسية هو الذي مكّن بعض كتّاب هذه المذكرات من الحصول على جوائز مكافأة لهم على نضالاتهم في سبيل حقوق المرأة. مثال ذلك **جاسفاندر سانغيرا** (Jasvinder Sanghera) مؤلفة كتابيْ **(العار وبنات العار)** التي تناولت فيهما مشكلة الزواج القسري، حيث حصلت على عديد الجوائز لِمَا تحلّت به من إلهامٍ وجرأة، ناهيك عن حصولها على الدكتوراه الفخرية من جامعة ديربي Derby. ولكن المثالَ الأكثر غرابة جسدته حنه شاه (Hannah Shah) مؤلفة كتاب **ابنة إمام المسجد**. ظهرت حنه على الساحة سنة 2009 ومن ثمّ ذاع صيتها بفضل قصتها الفظيعة عمّا تعرضت له من انتهاكاتٍ جنسية على يد والدها إمام المسجد ذي الأصول الباكستانية والمقيم في شمال إنجلترا. تقول حنه إنها تتوجه بخطابها إلى مجتمع قوامه خمسة آلاف نسمة.[182]

ما السر في جاذبية هذه الكتب وشهرة كُتّابها الواسعة رغم أنها تروي أحداثا فظيعة وعلى غاية من الغرابة؟ إنّ وضع هذه الكتب ضمن السياقات التي ظهرت فيها كفيلة بالإجابة عن هذا السؤال. ظهرت هذه الكتب في سياق سياسي دولي مشحون أضحى يُنظر فيه إلى العرب والمسلمين وبعض الجماعات الأخرى على أنهم يشكّلون خطرا على الغرب. وقد ساهمت الناشطات النسويات الغربيات في الترويج لهذه الكتب الغرائبية عبر الثناء

(182) - Hannah Shah, *The Imam's Daughter* (London : Rider, 2009), 270

عليها، منهنّ **فاي ولدن** (Fay Weldon) التي كتبت مُنوّهةً بكتاب **ملك الصحراء** : «إنه كتاب مؤثر إلى حد البكاء»؛ وهي نفسها التي كتبت مُمجّدة القُدرات السردية في كتاب **بدون رحمة : كفاح امرأة ضد العبودية المعاصرة** (التمجيد مثبت على الغلاف الخارجي للكتاب): «إن ما يثير الإعجاب حقا في هذا الكتاب هو الأسلوب السردي الذي روت من خلاله المؤلفة الطريقة التي استعادت بها مريم (والدة الفتاتان المخطوفتان) بهجة الحياة بعد ما عاشته من اضطهاد وانكسار». ولذلك لم نُفاجأ بانضمام فاي وودن إلى الناشط الصهيوني اليميني **دانيال بايبس** (Daniel Pipes) لتكون معه في مجلس إدارة مجموعةٍ دانماركية تشكّلت عقب ما أثارته الرسوم الكاريكاتورية حول الرسول محمد من جدل.[183]

إن «الرسالة الشخصية» التي قدّمت بها سلطانة كتابها **ملك الصحراء** تؤكد انخراط هذه الكتب في معمعة السياسة الدولية، فقد قدّمت كتابها باعتباره نداءً إلى الغربيين: «أتمنى أن لا تسأموا من سماع حكاياتنا المُحزنة.. فبفضلها استطعنا انتزاع بعض الحريات.. ولكننا مازلنا نحتاج اهتمامكم ودعمكم لسنواتٍ أخرى، فلولا اهتمامكم الإعلامي وتدخّلاتكم السياسية لكان أغلب رجالنا الآن سعداء بالعودة إلى تلك الأزمنة القاتمة التي عرفتها المرأة السعودية. وإنها لحقيقة مُرة أن أقول إنّ رجالنا لا يُدخلن البهجة على حياتنا إلا إذا أُجبروا على ذلك».[184]

هذه الكتب التي تتحدث عن العرب الأشرار الذي يسترقّون الفتيات ويجبرونهن على ممارسة الجنس تحظى باهتمام مخصوص في سياسات الأوروبيين حول الهجرة. يتجلى ذلك من خلال ما تلقّاه هذه الكتب من ترحيب في فرنسا. فثلاثةٌ من هذه الكتب التي تناولتُها بالنقد في كتابي هذا نُشرت في فرنسا أو رُوّج لها هناك. نذكر في هذا السياق كتاب **امرأة أُحرقت حية** وهي مذكرات كتبتها كلّ من «سعاد» **وجاكلين تبيوت** (Jacqueline Thibault) عن إحدى الناجيات من جريمة شرف (انظر الفصل الرابع)، وكتاب زانا محسن

(183) - لأخذ فكرة معمقة حول هذا الجدل راجع:
Talal Asad, Wendy Brown, Judith Butler, and Saba Mahmood, *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech* (Berkeley : University of California Press, 2009).
(184) - Jean P. Sasson, *Desert Royal* (London : Bantam, 1999), 16

وأندرو كروفتس **امرأة للبيع** حول الفتاتين اليمنيتين الذي كان أكثر الكتب مبيعا في فرنسا قبل أن تبلغ هذه المبيعات ذروتها في إنجلترا، وقد ازدادت شهرةُ الكتاب عقب الظهور الدراماتيكي لِزانا في البرنامج التلفزيوني (Sacrée Soirée) الذي كان يُعرض في أوقات الذروة، وعقب طبع الكتاب في مطبعة يملكها صهر الرئيس الفرنسي الأسبق **جيسكار ديستان** (Giscard-D'Estaing)(185).

ومن بين هذه الكتب نذكر كذلك كتاب **زُوجت رغما عنها** من تأليف «ليلى» **وماري تيراز كاني** (Marie-Thérèse Cuny). إن مشاعر الخوف التي تنتاب الفرنسيين بسبب مهاجري شمال إفريقيا تُنغّص عليهم حياتهم، بسبب أنّ هؤلاء المهاجرين العرب والمسلمين يشكلون في الأحياء المضطربة (في الضواحي) طبقة دنيا ما بعد استعمارية.(186)

إن كتاب **زُوجت رغما عنها** مُوجّه بالأساس إلى جمهورٍ فرنسي مُنزعج من وجود المهاجرين في بلاده. فرغبة هذه الفتاة في الهرب من أهلها ومجتمعها يبرر احتقار هذا الجمهور لهؤلاء المهاجرين المغاربيين المُتخلّفين. فسّرت ليلى وضعها قائلة: «لا أحتمل مثل هذه العيشة. هناك فتيات أخريات زُوجن رغما عنهن ورضخن للأمر الواقع. وكلّ الذين اقترحوا الإدماج حلا لمشكلتنا فشلوا فشلا ذريعًا، فقد كانت تعوزهم المُعطيات الأساسية حول المشكل. ونحن الفتيات المتعلمات كنا نقول عندما نُسأل عن الأمر إنّ آباءنا لا يمكن "أبدا" أن يفعلوا بنا شيئا كهذا، فمن المؤكد أنهم لن يزوّجونا رغما عنا لمهاجرين من شمال إفريقيا لأنهم يعرفون مسبقا أننا "سنرفض". ومع ذلك، وفي غالب الحالات، كنا نجبر على "الموافقة".. لقد كنّا ضحية منظومة...فما الذي يمكن فعله حتى تتكيّف أسرنا مع الواقع

---

(185)- Ali and Wain, *Without Mercy*, 274, 285 ; Zana Muhsen with An-drew Crofts, *Sold : A Story of Modern-Day Slavery* (London: Little, Brown Book Group: 1991).

(186) - Nacira Guénif-Souilamas, "The Other French Exception : Virtuous Racism and the War of the Sexes in Postcolonial France," *French Politics, Culture & Society* 24, no. 3 (2006): 23–41; Miriam Ticktin, *Casualties of Care: Immigration and the Politics of Humanitarianism in France* (Berkeley: University of California Press, 2011); Mayanthi Fernando, "Reconfiguring Freedom: Muslim Piety and the Limits of Secu-lar Law and Public Discourse in France," *American Ethnologist* 37, no. 1 (2010): 19.

الجديد ويتطور وعيها؟»[187] أنجزت **ميريام تيكتين** (Ticktin Miriam) دراسة حول السياسات الإنسانوية في فرنسا رسمت من خلالها عالمًا موازيًا للواقع، فقد عزت نجاح زينة، وهي امرأة فرنسية من أصول جزائرية أرغمت على الزواج من شخص لا تحبه، في الحصول على حقّ اللجوء الإقليمي، إلى ما في قصتها من «غرابة ثقافية مُشرّبة بمسحة من الجنس». فعندما أعلن الرئيس **نيكولا ساركوزي** (Nicolas Sarkozy) بشكلٍ استعراضي أن فرنسا تُوفر الحماية «لكل امرأة معذبة في هذا العالم» فإنّ هذا الشّكل من العنف المُسلّط على النساء هو وحده المقصود بهذه الحماية. ولذلك أعطى القاضي الأسبقية في هذه القضية للقانون المدني الفرنسي على حساب الاتفاقيات الثنائية التي تنظم قضايا الأسرة فيما يتعلق بمهاجري شمال إفريقيا.[188]

وحتى المذكرات الأكثر اتزانا، تلك التي كتبتها الباكستانية مختار ماي بمساعدة **ماري تيريز كاني** التي صاغت كتاب **زوجت رغما عنها**، وهي مذكرات ترجمت إلى اللغة الإنجليزية وصدرت تحت عنوان **باسمِ الشرف** مع مقدمة تقريضية بقلم نيكولا كريستوف (Nicholas Kristof)، كانت قد نُشرت لأول مرة في فرنسا. وقد بيّن ناشر هذه المذكرات **فيليب روبيني** (Philippe Robinet) أنه «عندما ينقل الصحافيون أن المجلس القبلي في قرية الفتاة قد حكم عليها بالاغتصاب الجماعي، فمما لا شك فيه أن يتصدر الخبر عناوين صحف العالم كله.. لقد تجشّمتُ السفر إلى ميروالا، تلك القرية النائية، صحبة زملائي

---

(187) - Leila, *Married by Force,* 193.

وتجدر الإشارة إلى أن الدراسات الإحصائية الأخيرة التي أنجزها المعهد الوطني الفرنسي للدراسات الديمغرافية والمعهد الوطني للإحصاء والدراسات الاقتصادية تُظهر تعقّد مسألة القبول والإيجاب في الزواج وتناقُص عدد الزيجات القسرية في أوساط النساء المهاجرات وبنات المهاجرين. راجع:

Christelle Hamel, "Fewer Forced Marriages among Immigrant Women and Daughters of Immigrants." *Population and Societies* 479 (2011): 1–4

وبالمناسبة أشكر نسرين أبو عمارة التي أنجزت البحوث المتعلقة بهذه الموضوع، فقد نبهتني إلى أهمية النتائج التي توصلت إليها، بما في ذلك تحليلها الخاص لمسألة ندرة "الزيجات القسرية" وغياب أي رابط بينها وبين سعي المهاجرين إلى الحصول على وثائق الإقامة.

(188) - Miriam Ticktin, "Sexual Violence as the Language of Border Control : Where French Feminist and Anti-immigrant Rhetoric Meet," *Signs* 33, no. 41 (2008): 863–889. She expands on the case of Zina in Ticktin, *Casualties of Care.* The quote from Sarkozy is on p. 128.

وهناك استقبلتنا ماي مصحوبة بشقيقها نسيم أكبر. أصابتهُما الدهشة لمّا عَلِما أننا جئنا من فرنسا خصيصًا حتى نُساعدهما على تأليف كتابٍ يسنُدها في كفاحها.»[189]

ويعزى كونُ المذكرات التي ظهرت في بريطانيا في العقد الماضي قد حُررت بأقلام باكستانية لا عربية إلى تمركز القُوّات البريطانية في العراق وأفغانستان، وتصاعد الهيستيريا الجماعية ضد المحاكم الشرعية والبرقع، وازدياد المخاوف من تصاعد حدة التعصب المحلي بسبب هجمات 11 سبتمبر، وكذلك إلى تزايد التحريض النسوي الذي أدى إلى اعتماد تشريع وطني ضد جرائم الشرف والزواج القسري. دفع نجاح قصة زانا اليمنية **أندرو كروفتس** إلى المشاركة في كتابة قصة أخرى عن الانتهاكات الجنسية وعن الحرية تتعلق بامرأة بريطانية ذات أصول باكستانية. عنوان الكتاب الذي حرره بمعيّة سايرا أحمد (Saira Ahmed) وصدر سنة 2009 هو: «منبوذة: **أجبرتُ على الزواج برجل غريب.. خذلتني عائلتي.. امتهنتُ الدعارة لتوفير لقمة العيش.. هذه هي حكايتي..**»[190] وقد كُتِب بنكهة ميلودراما القرن التاسع عشر التي عفا عليها الزمن. نجد في الوصف المصاحب للكتاب على موقع (Amazon.co.uk) لكلمات المفاتيح المألوفة في هذا النوع من الكتابة: «تربّت سارة وسط عائلةٍ مسلمة فظة حيث شرف العائلة هو كل شيء. لذلك كانت محل مُراقبة على مدار اليوم. ولكن ما إن اكتشفت العائلة علاقة صداقة بريئة بينها وبين شاب اعتبرت ذلك تدنيسا لشرفها فعاقبتها بأن أرسلتها إلى باكستان. وهناك بدأت مأساتها، إذ أُجبرت على الزواج من رجل غريب يفوقها سنا بكثير، فكان يغتصبها مرارا وتكرارا بل جعل منها جارية تلبي رغباته الجنسية على مدار اليوم. فما كان منها إلا أن عزمت على الهروب وهربت، ولكن قلة ذات اليد أجبرها على العودة إلى أهلها في إنجلترا.. المنبوذة هي قصة

(189)- Mukhtar Mai, *In the Name of Hon*or *: A Memoir,* trans. Linda Coverdale (New York: Washington Square Press, 2006).

(190)- Carole S. Vance, "Thinking Trafficking, Thinking Sex," *GLQ : A Journal of Lesbian and Gay Studies* 17, no. 1 (2011): 135–143 وحول موضوعات ميلودراما القرن التاسع عشر المتعلقة بالجدل حول الاتجار بالنساء: راجع:

Elizabeth Bernstein, "Militarized Humanitarianism Meets Carceral Feminism: The Politics of Sex, Rights, and Freedom in Contemporary Antitrafficking Campaigns," *Signs* 36, no. 1 (2010): 45

حقيقية، قصة فتاة بريئة دُمرت حياتها وتحطمت، ولكنها في الآن نفسه قصة **صمود** ترويها امرأة اكتشفت أخيرا صوتها الحقيقي»[191] (والتشديد من عندنا).

ومن المذكرات الأخرى التي استدعت فكرة العار نذكُر: **العار** (2007) و**بنات العار** (2009) تأليف جاسفندر سانغيرا، وكتاب **روح لا تنكسر: قصة كفاح فتاة للهروب من الاضطهاد الجنسي** ((2008) *Unbroken Spirit: A True Story of a Girl's Struggle to Escape from Abuse*) بقلم فرزانا ريلي (Ferzanna Riley). نضيف إلى ذلك وصفًا لكتاب صميم علي **انتماء** الصادر سنة 2008. يروي الكتاب قصة فتاة اسمها صميم (Sameem) نبذتها عائلتها ومن ثمّ أرسلتها إلى باكستان حيث «**أُجبرت** على الزواج من رجل لم يسبق لها أن رأته على الإطلاق وهي في سن الثالثة عشر. وعندما ظهرت عليها بوادر الحمل بعد شهرين من الزواج اضطرت إلى العودة إلى عائلتها في غلاسغاو (Glasgow) وهناك تعرضت من جديد إلى سوء المعاملة. وبعد أن التقت بالرجل الذي أحبها وأحبته بصدق فرت إلى مانشستر (Manchester) صحبة وليدها... كتاب **انتماء** هو قصة حقيقية ومؤلمة، قصة كفاح صميم **للتحرر** من ماضيها وللقطع مع ما تمت تنشئتها عليه»[192] (والتشديد من عندنا). يبيّن هذا الوصف بكل وضوح أنّ هذا النوع الجديد من الكتابة إنّما يستثمر هذا الاهتمام ذي الطابع الإنساني بوضعية هذه الطفلة باعتبارها ضحية مثالية، وذلك بتحويل وِجهة المخاوف الكامنة فينا من الاعتداءات الجنسية على الأطفال نحو الأعراق الأخرى، وهي الاعتداءات التي نعاني منها يوميا، مثلما تُثبت باستمرار التقارير عن اكتشاف مواد إباحية يتم فيها استغلال الأطفال.

---

(191) - Amazon.co.uk, "Disgraced : Forced to Marry a Stranger, Be-trayed by My Own Family, Sold My Body to Survive, This Is My Story: Amazon.co.uk: Saira Ahmed and Andrew Crofts: Books," 2011, amazon.co.uk/Disgraced-Forced-Stranger-Betrayed Survive/dp/0755318188/ref=sr_1_1?ie=UTF8&qid=1322254584&sr=8–1.

(192) Amazon.co.uk, "Belonging: Amazon.co.uk: Sameem Ali: Books," 2011, amazon.co.uk/Belonging-Sameem-Ali/dp/071956462X/ref=sr_ 1_1?s=books&ie=UTF8&qid=1322254797&sr=1-1.

ينبغي النظر في المواد الإباحية في هذه المذكرات بشكل مباشر. هذا الزخم الإباحي يبدو أوضح في الكتاب الذي نُشر ببريطانيا سنة 2009 في ذروة الجدل حول تنصيب المحاكم الشرعية للنظر في قضايا الأسرة المسلمة. ولذلك فالكتاب طعن في سلطة الإسلام بشكل مباشر، وإن سُبِق محتواه بإبراء ذمّةٍ شكليّ مُنتظر من قبل صليبيي الحس العام الجديد (ربما خوفا من دعاوى التشهير والقذف). جاء في مقدمة الكتاب على لسان المؤلفة: "يجدر التذكير بأنه يوجد الكثير من المسلمين في بريطانيا وفي أرجاء أخرى من العالم نشأوا في انسجام مع عقيدتهم، بمن فيهم النساء اللواتي عِشن حياتهنّ بكل رضا وحرية واستقلالية، والأئمّة الذين يؤدون وظائفهم الشرعية ويؤثرن بشكل إيجابي جدًا في مجتمعاتهم. هذا الكتاب ليس بأيّة حال من الأحوال إساءة للإسلام ولا تحقيرا من شأنه. إنني أروي من خلاله قصة تجربتي الشخصية في الحياة لا أكثر ولا أقل."(193)

ومع ذلك فالشرير الذي يظهر في الكتاب هو إمام مرعب، وأما البطلة فليست سوى ابنته التي وُصفت في الكتاب على التوالي بالطائر المحبوس وبالعروس المُكبّلة بالأصفاد. ولعل وصف البطلة لوالدها «بأنَّهُ كان حيوانًا ضاريًا» هو المثال النموذجي لما في الكتاب من مشاهدَ تصوّر حالات الاغتصاب والاعتداءات الجنسية المتكررة للأب على ابنته. فهذا الذي يُعد أحد أعمدة الجالية المسلمة يحبس ابنته في قبوٍ ليعتدي عليها جنسيا. ..«لم يكن لاعتداءاته عليّ أسبابٌ مُحددة ولا أوقاتٌ معلومة. ففي إحدى المرّات كنت داخل حوض الاستحمام وفجأة اقتحم عليّ المكان وأغلق الباب ثم نزع سراويله الفضفاضة وقعد على المرحاض ومن ثم أجبرني على التحديق به وهو يلامس عضوه التناسلي ويلهج. حاولت أن أصرف نظري بعيدًا عنه من شدة التقزّز، ولكنه أمسكني من شعري ولوى رأسي وقرّبه منه حتى شممت رائحته الكريهة العفنة التي لطالما جعلتني أشعر بالغثيان والقرف. بعدها أخذ يدي عنوة وبدأ يمررها على جسده.»(194)

(193) - Shah, *The Imam's Daughter*, viii
(194) - Ibid., 80–81

من الواضح أن الهدف من هذه المذكرات إثارة الشفقة والرعب، بالإضافة إلى مشاعر الإعجاب بالبطلات اللواتي ينجحن في الظفر بحريتهن. ولا تعني حريتهن هنا مجرد التخلص من الرجال المسلمين اللذين يضطهدونهن، بل من مجتمعاتهن وثقافاتهن. إن هذه المذكرات تميط اللثام عن حنقهن وعن كُرهِهنّ لذواتهن، وما تلا ذلك من محاولات انتحار، وكثيرا ما كُن يصفن أنفسهن بالمُتمرّدات في فترة المراهقة. وهذا ما يُميّز نسويات أواخر القرن العشرين وبدايات القرن الحادي والعشرين حيث تبدو النساء السمراوات في حاجة إلى مساعدة أخواتهن وصديقاتهن البيضاوات وفق صيغة سبيفاك Spivak الشهيرة[195].

ولكن ماذا لو قُدّمت هؤلاء الفتيات والنساء المسلمات على أنهن لا يرغبن فيما نرغب فيه نحن، أي الحب وحرية الاختيار والحرية الجنسية (وربما كذلك المسيحية أو الإلحاد كما في حالة شاه وحيرسي علي)، بل يرغبن على العكس من ذلك في أن يكنّ بنات بارّات بأهاليهن يعيشن في كنف عائلاتهن، وفي الحفاظ على عذريتهن إلى حين الزواج؛ وأن يكُن زوجاتٍ يَعِشن مع أزواجهن في سكينة ومرحمة، أو أن يخترن طريق الزُّهد والعبادة فيعشن وفق مُثل دينهن وشرائعه؟ سيكون من الصعب على القارئ الغربي في هذه الحالة أن يتماثل معهن.[196] ولذلك من الصعب على الناشرين الغربيين أن يجدوا جمهورا من القراء في مثل هذه الحماسة إذا ما اقترحوا علينا كتبا تروي قصص نساء وبنات من شأنها أن تجعلنا نعيد النظر في تصوّراتنا عما يرغبن فيه وعما هو مناسب لهن. في هذه الحالة أيضا ستكُفّ النساء الغربيات عن أن يكنّ نموذجا يُحتذى أو أن يُمثّلن دور المنقذ.

لا نعثر في هذه الكتب المتعلقة بـ «النساء المسلمات المضطهدات» إلا على عدد قليل من النساء الزاهدات والتقيّات. ولكنهن يظهرن في صورة الضحايا البائسات اللواتي تخلى

---

(195) - نسبة إلى الناقدة النسوية الهندية غاياتري شاكرافوتري سبيفاك Gayatri Chakravorty Spivak التي اشتهرت بنقد الفكر ما بعد الكولونيالي وكذلك النزعات الإثنوغرافية الغربية (المترجم).

(196) - ليست الحرية دائما مقترنة بالعلمانية، فقد فوجئت بجود إشهار لقصة شاه ابنة الإمام على أحد المواقع الإلكترونية المسيحية حيث وصفت القصة بـ: " إنها قصة حقيقية لامرأة شجاعة تحرّرت من القيود الثقافية التي تُكبّلها وعانقت حياة جديدة مع المسيح فتزوجت بمن تحب. إنها برهان من براهين نعم الله". راجع: christianbook.com/the-imams-daughter-hannah-shah/9780310325758/pd/325758 ?event=1036SPF|527742|1036

عنهُن إلههن بكل قسوة، فهن لسن سوى نماذج مُتطرفة مُثيرة للجدل. ويظهر توظيف السياسيين الأوروبيين المناهضين للهجرة لبورنوغرافيا الرقيق بشكل جلي من خلال فيلم قصير قطع في الحقيقة مع التقاليد الزائفة والخصوصية الفردية لهذا النوع الأدبي الذي يصور الواقع المرير. تدور أحداث الفيلم في هولندا سنة 2004 وأمّا كاتبة الفيلم فهي المُهاجرة الصومالية والناشطة السياسية اليمينية أيان حيرسي علي. يتعلق الأمر بفيلم قصير مدته أحد عشر دقيقة عنوانه **خضوع**. وكان له الفضل في شهرتها.(197)

تظهر في الفيلم بصمة **حيرسي علي** الثقافية من خلال حرصها على الربط السببي بين بعض الآيات القرآنية منزوعة السياق وما تعرضت له النساء اللواتي التقتهن في الملاجئ من اضطهاد أو اللواتي من وحي خيالها. يضم الفيلم أربع شخصيات: امرأة تخلى عنها زوجها الذي اختارته عائلتها لها، والتي كانت علاقتها الجنسية معه بمثابة اغتصاب متواصل؛ وامرأة رضيت بأن تتحمل عنف زوجها وغيرته ومغامراته مع النساء لأنه كان ينفق عليها؛ وامرأة بسيطة ومُحجّبة كانت عرضة للإذلال من قبل عمّها الذي اغتصبها؛ وأخيرا امرأة عشقت رجلا وبعد أن هجرها اتُّهمت بالزنا وتمّ جلدها. يوحي الفيلم بأن مثل هذه الانتهاكات يُقرّها الإسلام، إن لم يكن هو سببها المباشر، ولكنه يتجاهل أن هذه الآيات القرآنية التي استند إليها كانت على مدى قرون موضع تأويلات مختلفة من قبل المفسرين والفقهاء ورجال القانون وعامة الناس؛ ويتجاهل أيضا كون الشريعة الإسلامية تجرّم الاغتصاب وزنا المحارم، ناهيك عن كلّ المجتمعات الإسلامية.

لقد أثار الفيلم، وكذلك شخصية حيرسي علي، جدلا واسعا في صفوف الباحثين الهولنديين وخصوصا الناشطات النسويات منهم.(198) بعضهن أشارت إلى أن فيلم

---

(197) - كتبت سيناريو الفيلم وأخرجته صحبة المخرج الهولندي تيو فان غوغ Theo Van Gogh المعروف بسلاطة لسانه وغرامه بالجدل (من ذلك، على سبيل المثال لا الحصر، عبارته العنصرية تجاه المهاجرين المسلمين). للاطلاع على المناقشات المتميزة للموضوع راجع أعمال الأنثروبولوجيين الهولنديين التالية:
Annelies Moors, "Submission," *ISIM Review* 15 (2005); and Marc de Leeuw and Sonja van Wichelen, "Please, Go Wake Up!," *Feminist Media Studies* 5, no. 3 (2005), 329.

(198) -بيّنت عالمة الأنثروبولوجيا آنيلي مورس Annelies Moors في نقدها لفيلم **خضوع** أن الفيلم قد «قدّم حيرسي علي على أنها تغرد خارج السرب. إذ عرضت نفسها للمخاطر في سبيل أن تكشف ما سعى الآخرون إلى

خضوع قدّم للجمهور «صورة بورنوغرافية دينية، حميمية فمن خلال صورة الضحايا نتبين فظاعة الإسلام وظلمه للنساء».[199] وأمّا آنّيلي مورس (Annelies Moors) فقد وضعته في خانة «الاستشراق المتشدد»، فتأثير الفيلم يعود إلى الصورة والصوت على حدّ سواء.[200] وتُقدّم النساء في الفيلم في صورة ضحايا الشبق الجنسي. إحداهن تظهر مُمدّدة في وضع جنيني وجهها مصاب بكدمات، وقد مُزقت عباءتها حتى انكشف ثدياها، في حين تظهر أخرى جالسة على سجادة لا يسترها سوي رداء شديد السواد، وثالثة تبدو من الخلف عارية الظهر وقد رُسمت عليه آيةٌ قرآنية. والمُلاحظ أنّ حيرسي علي ما فتأت تفخر بأنّ هذه الصورة الخيالية السادية والمازوشية هي من إبداعها لا من إبداع مخرج الفيلم **ثيو فان جوخ** (Theo Van Gogh) الذي دفع حياته ثمنًا لها.[201]

إذا أردنا حقا تقدير جاذبية هذا النوع من الكتابة حقّ قدره، فعلينا أخيرًا التصدي بالنقد لوجهه البورنوغرافي. بودنا أن نتساءل، مع **ماركوس وود** (Marcus Wood)، عن المدى الذي يمكن أن يبلغه تأثير هذه المواد الإباحية التي تُشّيء الأشخاص وتسلك طريقا

التستر عليه ألا وهو وحشية الإسلام تجاه المرأة. من المؤكد أنها خاطرت بنفسها ولكن تقديمها في هولندا على أنها تغرد خرج السرب أمر مثير للانتباه. فلمّا لم تجد مساندة في أوساط المسلمين رجالا ونساء التجأت إلى فاعلين أقوياء. (انظر دراستها سالفة الذكر ص 9). ووصفت هالام غوراشي Halleh Ghorashi إحدى الباحثات المقيمات في هولندا حيرسي بكونها "ممثلة رسمية مرحب بها للخطاب السائد حول الإسلام في هولندا الذي يرى أن المهاجرين المسلمين هم أعداء الأمة ويسببون لها مشاكل كثيرة". راجع:

Ghorashi, "Ayaan Hirsi Ali: Daring or Dogmatic?" *Focaal: Eu ropean Journal of Anthropology* 42 (2003): 163–173

وأما إيفاتا جوسوفا Iveta Jusová، وهي باحثة كانت في زيارة لهولندا عندما عرض الفيلم لأول مرة، فقد لاحظت عدم اكتراث حيرسي علي بإفساد علاقاتها بالنساء الهولنديات المسلمات وبالخدمة المجانية التي يقدمها الفيلم لمرضى الإسلاموفوبيا. "فعندما يقدم الفيلم النساء المسلمات في صورة الضحايا المغلوبات على أمرهن بالتركيز فقط على بعض الآيات التي تُترجم عن استبدادية الإسلام تجاه المرأة، وعندما يتجاهل كل الجهود التي بذلتها المرأة المسلمة عبر التاريخ في سبيل صياغة قراءة جديدة للقرآن مناسبة للقرن الحادي والعشرين. فإن الفيلم برمته يفسح المجال أمام مرضى الإسلاموفوبيا كي يتخذوه مرجعا". راجع:

Iveta Jusová, "Hirsi Ali and van Gogh's *Submission*: Reinforcing the Islam vs. Women Binary," *Women's Studies International Forum* 31, no. 2 (2008): 154.

(199) - De Leeuw and van Wichelen, "Please, Go Wake Up!," 329

(200) - Moors, "Submission," 8

(201) - Hirsi Ali, *Caged Virgin*, 141–150.

مخصوصة في تمثيلها للعنف والسطوة الرجالية والاسترقاق الجنسي، عندما تكون نابعة من سياسة عنصرية وإرث استعماري أو هيمنة عرقية. وبالفعل، فإنّ ما يسميه وود «بورنوغرافيا المزارع» يبدأ من الكتابات والرسوم البريطانية التي انتشرت في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، والتي تندرج ضمن التيار الأدبي المناهض للعبودية الذي صوّر الانتهاكات البدنية المسلطة على السود في فترة تجارة الرقيق الأطلسية. تتجاوز هذه البورنوغرافيا عصرها وتفيض اليوم على مواقع الإنترنت في شكل "مؤسسة ضخمة" اخترقت الأدب والفنون الجميلة والكتب الشعبية والأفلام والمقاطع المرئية وجملة المهارسات الجنسية المعروفة بـ BDSM؛ اختصار ممارسات التقييد والانضباط والهيمنة والخضوع والسادية والمازوشية.[202]

ولقد تكفل وود بتبيان مدى مركزية الدور الذي لعبه هذا النوع من الكتابة البورنوغرافية في تحريف فهم الناس للعبودية. وتكشف قراءته الدقيقة ومُتعدّدة المداخل لنص **جون غابريال ستيدمان** (John Gabriel Stedman) الكلاسيكي الصادر سنة 1790 تحت عنوان: **قصّة حَملة الخمس سنوات ضد المتمردين الزنوج في سورينام** عن تأثيرٍ مُزدوج خطير لهذا النوع من الكتابة: «بالنسبة إلى ستيدمان فإنّ سورينام هي مركز الانحلال الأخلاقي والرذيلة والعنف الوحشي والرعونة والشهوانية والتوزيع غير المتكافئ للثروة. إن هدفه المُعلن، أو لنقل أحد أهدافه المُعلنة، هو السعي إلى الكشف عن طبيعة هذا الانحراف وهذا الفساد. ومع ذلك فإن موقفه يتأرجح بين سخط أخلاقي عبّر عنه بشكل بلاغي وبلهجة حادة، وجملة من المشاعر الهستيرية سعى من خلالها إلى التعبير عن تعاطفه مع الضحايا من العبيد وذلك عبر التحوّز على آلامهم، مظهرا بذلك حساسيّته لمثل هكذا وضع.»[203] وبالفعل، تزوج من زنجية مُسترقّة اسمها جوانا جعل قصتها مشهورة.

هذا السخط الأخلاقي نجد شبيهه كذلك في القصص المثيرة الرخيصة المبنية على

---

(202) - Marcus Wood, *Slavery, Empathy, and Pornography* (Oxford : Oxford University Press, 2002), 87.
(203) - Ibid., 96.

الواقع والمتعلقة بالمرأة أو الفتاة المسلمة التي تحرضها (وربما تثيرها) الانتهاكات أو العنف الجنسيين. وبالنظر إلى نوعية كاتبات هذا النوع الأدبي (كلهن مسلمات غير متدينات) وإلى الجمهور المستهدف (أغلبيته من النساء غير المسلمات)، يمكننا أن نلحظ بروز اختلاف ملموس في ديناميكية تمثيل الألم والتحوّز عليه. ليس المقام مُناسبا للخوض في فضائل المواد البورنوغرافية ودلالاتها أو آثارها ولا عن صلتها بالرغبة، كما ليس في نيتي الإدلاء بدلوي في الجدل القائم حول الأدبيات الإنساونوية المتعلقة بالبورنوغرافيا والعنف. وقد طرحت بعض الأعمال المهمة شأن كتاب **كارولين دين** (Carolyn Dean) «**هشاشة التعاطف مع الضحايا بعد الهولوكوست** The Fragility of Empathy after the Holocaust » فرضية أن تكون كثرة التعرض لتمثيلات العنف مُسببة للخدر وعدم المبالاة في النهاية.[204] كذلك تساءل برشتاين (Bernstein) عما إذا كانت بورنوغرافيا الرعب، أي الصور المعاصرة للأعمال الفظيعة المنزوعة عن سياقها التي تشدّ وتصدّ، تخدم هدف حصولنا على فهم أكبر للظاهرة وللتوجه سياسي أم أنها تغذي وحسب التعلق الليبرالي بحساسية الفرد الأخلاقية.[205]

وفي المحصلة فإن ما تحتويه هذه الكتب من إثارة كفيلٌ بدفع القراء الغربيين، وخصوصا الإناث منهم، إلى الإقبال على شراء هذه الكتب بأعداد مهولة. وإن تماثلهن مع الضحايا من النساء المسلمات هو خاصية نسوية. يبرز هذا التعاطف مع المرأة المسلمة دينامية مختلفة نسبيا عن ذلك الذي أبداه النخاسون أو النخاسون السابقون تجاه المرأة المستعبدة التي تعرضت للانتهاك، وهو تعاطف جرى تضخيمه على نحوٍ غير مفهوم في الأعمال التي ظهرت في القرن التاسع عشر، شأن كتاب ستيدمان سالف الذكر، أو مبثوثا في الأدب المناهض للعبودية. ولقد تناولت في الفصل الرابع إغواءات كتاب **جريمة شرف**، فبينت أن ما تثيره مثل هذه الكتب من رعب لدى القارئ إنما ينطوي عمليًّا على إحساسٍ قاطع

(204) - Carolyn J. Dean, "Empathy, Pornography, and Suffer-ing," *Differences : A Journal of Feminist Cultural Studies* 14, no. 1 (2003): 88–124.
(205) - Jay M. Bernstein, "Bare Life, Bearing Witness: Auschwitz and the Pornography of Horror," *Parallax* 10, no. 1 (2004): 12

بالتميّز الأخلاقي للغربيين وبتفوق المرأة الغربية.

إن وجود عدو مشترك لكل نساء العالم مُتمثّل في النظام الأبوي من شأنه أن يعزز التآخي بينهن. ومع ذلك فلا ذكر في صفحات الشكر في المذكرات النسوية سوى للإنجليز والفرنسيين من محررين وناشرين وكتّاب مجهولين وأصدقاء وأزواج. ذلك يعني أن هذا التآخي المجتمعي المطلوب إنما هو مُوجّه حصريا ضد خطر الرجل المسلم المصاب بداء الأبوية المزمن، فهو يُمثّل خطرا مُحدقا بما أنه يسعى إلى فرض تصوراته الثقافية على الغرب. ونحن نعلم علم اليقين أن هؤلاء الرجال مصنفون كأعداء لنا وفي مرمى قواتنا الأمنية والعسكرية. علينا أن نبحث إذا كيف أمكن لمثل هذه التمثيلات أن تمحو دور القراء في إنتاج العنف (طالما أنهم ينتمون إلى مجتمعات مُتورطة في ممارسة العنف ضد المسلمين في الداخل والخارج، ويبدو أن هذه الكتب جاءت لتبرير هذا العنف) تماما مثل ما دارى رجال بريطانيا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر عنصريتهم العرقية والقومية عبر إظهار التعاطف مع ضحاياهم من العبيد. ما أنواع التواطؤ العاطفي الذي تشجع مثل هذه الكتب النساء على الإقدام عليه؟ وكيف تؤدي التأثيرات التي تحدثها هذه الكتب في قرائها من النساء إلى جعلهن يدعمن سياساتٍ إمبرياليّة قد لا يقبلن بها في العادة إذا كُن يعتبرن أنفسهن مُتقدّمات او ليبراليات على الأقل؟

إذا كان وود قد استنتج أن امتحان الرجل العاطفي في القرن الثامن عشر يكمن في قدرته على أن يعيش إبداعيا آلام الآخرين، وكذا في عملية إنتاج هذه التجربة السامية التي تمخّضت إلى تصور خيالي للبعد التجاري للعبودية في علاقته بالنساء المستعبدات، فقد يكون بمقدورنا أن ننظر فيما إذا كان التعاطي العاطفي لقارئات هذه الروايات المتعلقة النساء المسلمات المضطهدات تثبّت أخلاقياتهن الخاصة دون الاهتمام بموضوع تجارة المسلمين.[206] تَظهر هذه النزعة التجارية من خلال الانتشار الواسع لهذا الصنف من الكتب، وكذلك من خلال ما نُلاحظه في المواقع الإباحية على الإنترنت من عملية إحياءٍ غير معلنة لرسوم القرن التاسع عشر الاستشراقية التي تجسد عالم الحريم والجواري، ومنها

(206) - Wood, *Slavery, Empathy, and Pornography,* 102–103

رسوم جان ليون جيروم (Jean-Léon Gérôme). ومن الملاحظ أن مستهلكي هذه الكتب ومواقع الإنترنت ينتمون إلى تلك المجتمعات المُتورّطة في حروب ضد المسلمين في كل بقاع العالم، وهم مدفوعون إلى ذلك بالكراهية والخوف الهستيري ومعززين بصورة نمطية عن الرجال المسلمين الذين لم يسلم من إجرامهم أحد، بمن في ذلك مجتمعاتهم. فهل يُسعف هذا النوع من الكتابة هؤلاء الجناة الذين تشهد دموع التعاطف التي يذرفونها بِرِفعة أخلاقهم، في حين أنهم مأخوذون بانتهاكات متخيلة؟ هل يوفر لهم تألّمهم المُتخيّل لما يصيب الآخرين المتألمين نوعا من المتعة وحسب أم يجعلهم يطمئنون إلى تميّزهم الصريح عن أولئك المتألمين؟

تشكيل الرغبات

إنّ ما يحدد وجهات النظر حول المرأة المسلمة وحقوقها وكذا الموقف منها هي قطعا التمثيلات الأدبية لا الواقع الفعلي، فالمُذكرات وغيرها من القصص المصورة ليست مجرد نصوص تتعلق موضوعاتها واستعاراتها بالرحلات الشعبية التي سبقت الأدب التبشيري في تناول قضايا المرأة المُسلمة، بل هي منتجات تجارية يسوّقها الناشرون ويستهلكها القراء في سياقٍ سياسي على غايةٍ من الدقة. وفي هذا الصدد، فإنّ تحليلي لهذه الكتب يشبه قراءة دباشي (Dabashi) لمذكرات آذار نفيسي **«أن تقرأ لوليتا في طهران»** إذ ركز في قراءته على شخصية "ابنة البلد" ليؤكد من خلالها انعدام حقوق المرأة المسلمة في إيران ويُمجّد في الآن نفسه كلاسيكيات الأدب الغربي ويحط من قيمة الثقافة المحلية وتقاليدها. لقد بين كيف جرت إعادة تصميم صورة الغلاف لإلغاء مضمونه الأصلي، إذ استُبدلت الصورة الأصلية (صورة طالبات ناشطات وملتزمات سياسيا بصدد مُطالعة مقالات صحفية عن الانتخابات) بصورة نساء متحجبات يقرأن خِفية كُتُبا كلاسيكية غربية إباحية.[207] وقد

---

(207)- Ahmad, "Not Yet beyond the Veil"; Laila Lalami, "The Missionary Position," *Nation,* June 19, 2006, the-nation.com/article/missionary-position; and Roksana Bahramitash, "The War on Terror, Feminist Orientalism and Orientalist Feminism: Case Studies of Two North American Bestsellers," *Critique: Critical Middle Eastern Studies* 14, no. 2 (2005): 221–235.

وصفت صبا محمود نفيسي بأنّها «قصّرت في مذكراتها بشكلٍ سمج»، فبرغم زعمها أنها تُقدّم «صورة مؤثرة» عن إيران فإنّنا لا نجد في هذه المذكرات أي صدى لما عَرفه البلد في تلك الفترة من نقدٍ اجتماعي وسياسي داخلي واسع النطاق. (208)

ولما كنا نعيش في عالمٍ تسيطر عليه وسائل الإعلام، فإنّ هؤلاء النساء المسلمات الأيقونات اللواتي يَتحدّين مضطهديهن يُحتفى بهن في الأوساط النخبوية في نيويورك، وتُعرض قصصهن وأخبارهن على صفحات المجلات الرفيعة، ويتلقين تمويلات ضخمة من أصحاب الأعمال الخيرية. وفي مقابل أن تثلج هذه النخب صدور هؤلاء النساء بدعوى الترويج لقضاياهن، فإنها تحتكر حقوق بيع قصصهن أو هي بعبارة **شيرين رزاق** (Sherene Razack) «تتاجر بآلامهن» في سبيل الربح والرفاه الشخصيين. (209) وكنت قد بيّنتُ سابقًا أن نشر هذه القصص إنما هو أداةٌ أساسية تهدف إلى التطبيع مع الأعمال العدائية السياسية والعسكرية المُوجّهة ضد دول بعينها، مثل باكستان وأفغانستان وإيران والعراق.

ولكن الأهم من ذلك هو النتائج التي استخلصتُها بعد تحليلي للطبيعة البورنوغرافية المثيرة للدهشة لهذه المذكرات، فقد تبين لي أنّ تأثيراتها تعود بالأساس إلى الطرق المستخدمة لتوجيه عواطف القراء، وخاصة النساء الغربيات، نحو وقائع عاطفية هشة. فهل يجد هؤلاء القراء راحتهم النفسية في إحساسهم بكونهم أرفع من أن يكونوا ضحايا لهذه العبودية المقيتة؟ وعندما تتجاهل هذه الكتب حكايات شبيهة تحصل بين ظهرانينا، فهل تخلق بذلك أوهامًا حول مدى قُدرتنا على أن نبقى مُحصّنين ضد هذا العنف؟ هل يمكن لهؤلاء القارئات اللواتي يتسقّطن أخبار الفظاعات المُسلّطة على النساء أن يدركن أنهن مجرد

---

(208) -Saba Mahmood, "Feminism, Democracy, and Empire: Islam and the War of Terror," in *Women's Studies on the Edge,* ed. Joan Wallach Scott (Durham, N.C.: Duke University Press, 2008), 92–93.

وقد أشارت إلى أن "ابنة البلد" هذه التي رحلت بنا إلى داخل "محور الشر" قد قوبلت باحتفاء النسويات الغربيات مثلما احتفلن بإيان حيرسي علي، كما احتفل بها كذلك المحافظون (إناثا وذكورا) المنتمون إلى معهد المشروع الأمريكي لأبحاث السياسة العامة American Enterprise Institute.

(209) - Sherene H. Razack, "Stealing the Pain of Others: Reflections on Canadian Humanitarian Responses," *Review of Education, Pedagogy, and Cultural Studies* 29, no. 4 (2007): 375–394

ذوات أخلاقية تعاطفية تُستدعى إلى الفعل استنادا إلى مشاعر الأخوة وكراهية أولئك الذين يعتدون على الأخريات البريئات، وبعضهن لم تتجاوز سن الثالثة عشر أو حتى سن العاشرة؟ وعلى غرار التعاطف مع أولئك النساء المستعبدات اللواتي عانين من الجَلْد والاغتصاب اللذين شجبهما الإنسانويون الأوروبيون من أمثال ستيدمان الذي قدم تفاصيل مثيرة في غرضها، فإن الانفعالات المُتعددة التي يثيرها هذا النوع من الكتابة من شأنها خلق إحساسٍ بالفضيلة. إنهن يُوجّهن شغفهن نحو مُهمة إنقاذ نساء العالمين.

إن نقد التمثيلات يفترض دائما أن نتساءل عن الطريقة التي تُمكننا من فهم العالم بطريقة مغايرة، فالسؤال المطروح ليس معرفة طبيعة هذه المذكرات، وهل هي حقيقية أم متخيلة، بل معرفة كيفية اشتغالها في الوسط التي تنتشر فيه. ومع ذلك فقد قدمت في هذا الكتاب بعض البدائل. وإنه لأمرٌ مثير للاهتمام أن يكون بإمكاننا أن نعثر على قصص أخرى لهؤلاء النساء في أجناس أدبية مجاورة. والأمر لا يتعلق بقصص نساء عاديات من أمثال زينب وأمل أو غيرهما من اللواتي رويت حكاياتهن الشخصية. فعلى سبيل المثال، تبدو الكيفية التي صُممت بها قصة **آيان حيرسي علي** حتى تكون وفق السيناريو المطلوب، فتغذي مثل ذلك الحماس، غريبة. تروي لنا البطلة النموذجية لهذا الجنس الأدبي أنها تعرضت إلى الضرب والقمع وأجبرت على الزواج ثم استطاعت الهروب إلى بلاد الحرية، هولاندا، حيث تحصّلت على حق اللجوء. وهناك اكتشفت العقل العلماني الذي حررها من عبودية الإسلام. بهذه الصورة تبدو بمثابة التجسيد الحقيقي لهذه الضحية المضطهدة التي تتقلب بين العنف والخلاص.

ومع ذلك، أريد الانطلاق من سيرتها الذاتية **الكافرة** لأفتح تحقيقا حول قصتها. تمدنا هذه السيرة بأدلة تبين لنا أن حياة النساء وعوالمهن الاجتماعية على غاية من التعقيد. ولذلك لا يمكن أن نحشر هذه السيرة ضمن الرواية التي دأبت حيرسي علي على الدفاع عنها في محاضراتها وتصريحاتها المُتشنجة. إنها أذكى من أن تخلط بينهما. أولى المعلومات توفرها لنا سيرتها الذاتية أنها لم تتعرض أبدا إلى الاغتصاب ولم تجبر على الزواج، بل على العكس من ذلك هربت مع شاب وسيم من أقارب أمها وتزوجته لفترة وجيزة عندما كانت تعيش

بمفردها في الصومال، وأنها تجرأت على أحد أصدقاء أخيها في كينيا وقبلته بكلّ شغف ظنًا منها أنه مسلم.

أمّا علاقتها بـ «الإسلام» فكان يشوبها التردد. عندما كانت مراهقة وقعت في غرام أحد معلميها المسلمين في مدرستها في كينيا، فما كان منها إلا أن تخلت عن لباسها العادي واستبدلته بعباءة سوداء فضفاضة. فسّرت هذا التحوّل قائلة: «لقد كانت تصيبني رعشة عندما أراه فيدغدغ أحاسيسي.. ويشعرني بأنني قوية.. وأنني فريدة زماني، فقلّة من النساء كنّ في ذلك الوقت يتباهين بمثل ذلك اللباس في شوارع نيروبي.. ومن الغريب أنه كان يُشعرني بذاتيتي.. ويغمرني بإحساسٍ بالتفوق.. لقد كنتُ المسلمة الحقيقية الوحيدة.. كنت نجمة ربانية.. وكلما بسطت يديّ انتابني شعور بأنه يمكنني الطيران.»(210) كانت تُكثر من العبادة وتحضر الدروس الدينية حتى تتفقه في دينها. ولقد فعلت كلّ ذلك طواعية. سجلت في سيرتها بكل تعجب الفجوة الكبيرة بين مبادئ الإسلام وممارسات عائلتها المسلمة والعائلات السعودية التي عايَشتها لفترةٍ وجيزة، كما سجلت فيها التوترات الاستثنائية التي عرفتها فترتا الثمانينات والتسعينات بين الأشكال التقليدية للتدين في الإسلام والحركة السلفية الجديدة التي نشأت في كينيا والصومال ومناطق أخرى بتأثير حركة الإخوان المسلمين.

ومما يؤكد تعمد حيرسي علي سرد رواية مغايرة حول الكيفية التي كان يُنظر بها إلى المرأة المسلمة (مع احترامنا واعترافنا بقيمة القبول والإيجاب في الزواج) ما روته عمّا حصل لها في هولندا بعد حصولها على حق اللجوء (بعد تقديم مُعطيات مزورة كما نعلم). فبمجرد أن علم والدها بمكان إقامتها، التحق بها الرجل الذي كان اتفق في نيروبي معه على أن يزوجه إياها. كان يقيم في كندا، وقَدِم من هناك يستفسرها عن سبب عدم التحاقها به كما هو مُتفق عليه، فأخبرته بأنها لا ترغب في الذهاب معه إلى كندا لأنها ترفض هذه الزيجة. ولكنه عاد واتصل بها ليخبرها أنه اتفق مع والدها على أن يُعرض الأمر على أبرز شيوخ القبائل الصوماليين المقيمين في أوروبا. وفي صباح اليوم الموالي وفد عليها في عشرةُ رجالٍ

---

(210) - Ayaan Hirsi Ali, *Infi del* (New York : Free Press), 85

من علية القوم يتقدمهم «ولي عهد» رئيس القبيلة. وذكرت أن القوم تكلّموا تباعًا حول الشرف والزواج والحرب الأهلية وعن القيم التي ينبغي التمسك بها. وختم ولي العهد المداخلات بالقول: «سنعطيك مُهلة للتفكير» ومن ثم أخبروها أنهم سيعودون في اليوم الموالي لمعرفة موقفها النهائي. ولكن جوابها كان جاهزا. لقد كانت رافضة لهذا الزواج وقد قوبل رفضها بجملة من الأسئلة تتعلق كلها بالأسباب. وختمت حديثها باستعارة مفهوم الروح القرآني فردت عليهم قائلة: «إنها إرادة الروح. ولا راد لإرادة الروح»[211]. حينئذ أجابها ولي العهد: «علينا جميعا أن نحترم رأيك ». وعلى هذا الأساس وافق زوجها على تطليقها. ثم أضافت: «وقف الرجال جميعهم وشدّوا على يدي الواحد تلو الآخر ثم غادروا. لقد كانوا رجالا محترمين.» [212]

يبدو هذا التمشّي غريبا عن مجتمعٍ حرصت المؤلفة على أن تُقنعنا من خلال فيلمها **خضوع** وكتابها **العذراء المحبوسة** أنه واقعٌ تحت براثن دينٍ بغيض لا يدعو إلى حسن معاملة النساء ويُحقّر من شأنهن. خلاصة الأمر: هناك رؤيتان تتنازعان كتاب **الكافرة**. الرؤية الأولى هي عبارة عن تقرير واضح كل الوضوح يتعلق بتجارب متقلبة ومتناقضة عاشتها فتاة معينة وسط عائلة صومالية معينة لها ظروفها الفريدة وتوتراتها ومآسيها ونقاط ضعفها، ومن ثمّ كفاحها الصعب في سبيل الحفاظ على لقمة عيشها وكرامتها في الأوقات العصيبة. أما الرؤية الثانية فهي استعادة قهريّة وسواسيّة لصيغة غالبا ما يُلجأ إليها حتى تكون غطاءً لهذه النضالات المؤثرة، وهي صيغة يتم بمُقتضاها تعميم معنى مُعيّن للإسلام وصورة معينة عن تعامله مع الناس. وإضافة إلى ذلك فهي تشيع رؤية غريبة وغير تاريخية عن الإسلام مفصولة عن سياقاته، إذ تنبني على قراءة حرفية لنصوصه. إنها صيغة تهدف إلى إبراز الغرب الحُر والمُنفتح نقيضًا للمجتمعات المُسلمة المتخلفة والخاضعة. [213] إن مدار هذه القصة هو تلك التناقضات المعهودة بين الاختيار والجبر، وبين الإكراه والرضا.

---

(211) - Ibid., 207–208
(212) - Ibid., 209
(213) - Abu-Lughod, "Against Universals

إنه من المهم ألاّ ننجذب إلى ما في قصص الواقع المثيرة والرخيصة تلك من خيال قاتم وجذاب ينبني عليه الحس العام الذي يرتبط بشكل علني بخطاب حقوق الإنسان. وتنطوي هذه القصص في حد ذاتها على مؤشرات تبين أن المسألة ليست بالبساطة التي تُعرض بها. يظهر ذلك من خلال كتابيْ **(امرأة للبيع وبدون رحمة)** اللذين يرويان قصة الأخت الصغرى نادية التي رفضت كل محاولات أمها لانتشالها من وضع "العبودية" الذي كانت فيه في اليمن. ففيهما مؤشرات تجعلنا ننظر إلى قيمتيْ الاختيار والرضا الأساسيتين بطريقة مغايرة. ورغم أنني تناولت الموضوع بشكل تفصيلي في خاتمة هذا الكتاب فإنني أود التنبيه هنا إلى أننا نواجه جميعًا حياة معقدة. فليس من السهل على الإطلاق أن نميّز بوضوح بين الحرية والواجب، وبين الرضا بالواقع والخضوع له، وبين الاختيار والإكراه. صممت الأخت الكبرى زانا على مغادرة اليمن دون رجعة، لذلك تخلت عن ابنها بحكم أن الحضانة في هذه الحالة تعود إلى الأب وفقا للتقاليد الدينية والثقافية في اليمن ووفقا للقانون أيضا. أما نادية فقد رفضت تذكرة الحرية التي أهدتها لها أمها. ويبدو أن والدتها مريم لم تُعر بالًا لتنبيهات ابنتها نادية المتكررة إلى أن ابنتها الصغرى هي الآن تحت رحمة زوجها المستبد، فمن المؤكد أنها تعيش حياة تعيسة وأنها ترزح تحت العباءات السوداء التي أُجبرت على ارتدائها.

لم تكن الوالدة تدرك أن نادية في وضع تمزق نفسي جدي حقًا، فلديها خمسة أطفال صغار ستضطر إلى التخلي عنهم بحكم أن والدهم الشرعي يمني. إن الجميع يذكر القصص الحزينة التي روتها كلّ من داس (Das) ومينون (Menon) وبوتاليا (Butalia) وغيرهن من الباحثات الهنديات عن قرارات دولتي الهند وباكستان بإعادة النساء المخطوفات إبان حرب التقسيم سنة 1948.[214] قد يكون زواج هؤلاء النساء قد انتهى

(214) - Veena Das, "National Honor and Practical Kinship: Unwanted Women and Children," in *Conceiving the New World Order: The Global Politics of Reproduction*, ed. Faye D. Ginsburg and Rayna R. Rapp (Berkeley: University of California Press, 1995); Ritu Menon and Kamla Bhasin, *Borders & Boundaries: Women in India's Partition* (New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1998); Urvashi Butalia, *The Other Side of Silence: Voices from the Partition of India* (Durham, N.C.: Duke University Press, 2000).51

بهن إلى أن يحببن أزواجهن أو قد يكون العكس هو الذي حصل. ولكن المؤكد أن بكاءهن وصمودهن يُبيّنان أنهنّ كُن يتعذّبن بسبب إجبارهن على فراق أبنائهن باسم الشرف الوطني.

لقد أضحت نادية تعيش فعلا على شفا جرف هار. كيف ذلك؟ عندما غادرت بيرمنغهام لم تتجاوز سن الثالثة عشر. عاشت طفولة بائسة كانت فيها عُرضة للعنصرية وللملاحقات القضائية. صحيح أنها عاشت الفقر في اليمن ولكن ينبغي أن نضع في اعتبارنا إمكانية وجود سبب وجيه دفعها إلى التصميم على رفض توسلات أمها وتدخّلات القنصلية البريطانية، فلرُبما فضلت تربية أطفالها والعيش مع زوجها وأهله على أن تنعم بـ "الحرية" في أرض بريطانيا الغريبة، وبذلك تظل طول حياتها مسكونة بهاجس فقدان أبنائها وأن يكبروا محرومين من حنانها. إننا نعثر على حكاياتٍ مُشابهة في ثقافات أخرى، فكم من امرأةٍ قبلت العيش مع زوج سيء أو في ظل ظروف قاسية حبًا في أطفالها. فلا معنى للحرية ولحرية الاختيار في مثل هذا الوضع.

سنظل نعيش وهم "الاختيار الحر" كلما استحضرنا أولئك الذين يعانون العبودية في البُلدان القصيّة، بلا حقوق ولا قدرة لهم على الرفض أو الإفلات من الاضطهاد والعنف الجنسيين. تدور النقاشات الأكثر إثارة للجدل في الديمقراطيات الليبرالية حول كيفية الموازنة بين الاختيار والصالح العام في مجالات التعليم والرعاية الصحية والاجتماعية ومراقبة استعمال الأسلحة النارية الفردية. ولكن يبدو أنّ هذا المُعطى يغيب عن أذهان أصحاب هذه الكتب. (215) هذا الغياب هو ما يُفسر هذا التأثير الكبير لهذه المذكرات وكيف اخترقت خيالنا الجمعي في نفس الآن الذي برز فيه حس عام يدعونا إلى إنقاذ نساء العالمين.

وقبل النظر في الإطار الحقوقي الذي تتشكل وفقه جهود وأهداف الناشطات النسويات والمعجبات بهن، أود فك لغز أحد أبرز صور اضطهاد المرأة في إسلامستان،

(215) - مُمتنّة لـ بارتا شاترجي Partha Chatterjee لنظرتها الثاقبة للموضوع.

وأعني بذلك جريمة الشرف. إن شيوع هذا الصنف من الاضطهاد الجنسي للنساء المنسوب للثقافة قد كشف لنا بكل وضوح التلازم بين سرديات الاختيار الحر والخطاب الليبرالي حول الجنسانية والصلة الوثقى بينها وبين المؤسسات المحلية والدولية للحماية والعقاب. ندرك جيدا أن الناس الذين يتسقّطون قصص هذا الشكل المخصوص من انتهاك حقوق النساء المسلمات ينتهي بهم الأمر إلى إلغاء مَلَكاتهم النقدية والاستعاضة عنها بتلك الحملات الصليبية الأخلاقية، كما نُدرك أن إدانتهم لثقافات الأخرين إنما هي تبرير للتدخلات العسكرية.

الفصل الرابع

جاذبية «جريمة الشرف»

تعد «جريمة الشرف» من بين أشهر التصنيفات الثقافية والقانونية التي استُحدثت لوصف بؤس وضعية حقوق المرأة في العالم الإسلامي. ويكشف انتشار استعمال هذه التصنيف استحالة الفصل بين محنة النساء المسلمات وحالة الاستقطاب والتسييس التي نعيشها في عالمنا المعاصر. لقد دشّنت فترة التسعينات من القرن العشرين مرحلة جديدة وطيدة من مراحل النضال في سبيل حقوق المرأة، فقد أعيد تعريف العنف المُسلّط على النساء بنجاح، وأُلحِق بقضايا حقوق الإنسان، وأضحى على جدول أعمال مُختلف هيئات الأمم المتحدة، وهو الآن يستأثر بالأجندة النسوية عبر العالم ويشكل جزءًا من الحس العام الجديد. أصبح هذا التصنيف معروفًا على نطاق واسع، إذ تحمس الجميع، من صناع الإعلام إلى الفلاسفة الأخلاقيين، لمعالجته. لقد أضحى في صلب الانشغالات الإنسانوية. ومع ذلك، علينا التحلي بالحذر، إذ ينطوي هذا التصنيف على خطر ترسيخ الوصمة التي يواجهها العالم الإسلامي، إضافة إلى أنه لا يُنصف نساءه.

المقصود بجريمة الشرف قتل امرأة على يد أقاربها بتهمة اتيانها محظورًا جنسيًّا، ويكون القتل باسم استعادة شرف العائلة. يطرح تصنيف جريمة الشرف بشكل صارخ أكثر من أي تصنيف مُعاصر الورطة التي وقع فيها الناشطون الحقوقيون في واقعٍ مُعولم، حيث جرى التعامل مع جريمة الشرف على أنها شكلٌ من العنف ذي بعد ثقافي، وبالتالي فهو يختلف عن بقية أشكال العنف العائلي أو الزوجي المُتفشّية، بما في ذلك الجرائم العاطفية المنتشرة بكثرة. فليست قيم الشرف وإنفاذها بالعنف أمرًا مقصورًا على المجتمعات المسلمة، كما أنّ الشريعة والسلطات الإسلامية لا تتغاضى عن جرائم الشرف. ومع ذلك فإنّ الدأب على ربط هذه الجرائم بقصص وتقارير مصدرها الشرق الأوسط وجنوب آسيا

أو المهاجرين القادمين من هذه المناطق هو الذي يضفي عليها مسحةً إسلامية. ولذلك فكل من هو معني بكيفيات تمثيل النساء المسلمات وبحيواتهن الحقيقية في بلدانهن الإسلامية وبالمشروع العالمي «لإنقاذ المرأة المسلمة» مدعو إلى معالجة هذا التصنيف بجدية. ولمّا كانت جريمة الشرف في عِداد المُمارسات التقليدية أو الثقافية التي تُؤثّث باستمرار الجدل القائم حول القضايا الدولية أو حول مخاطر التعددية الثقافية، ولمّا كانت موضوع إدانة الجمعية العامة للأمم المتحدة، فإنها تستحق اهتمامًا خاصًا من علماء الأنثروبولوجيا الذين يسعون إلى فهم ظاهرة الامبريالية الجديدة.[216]

لقد فُسّرت جريمة الشرف على أنها سلوك خاص بجماعة عرقية أو ثقافية، مما يعني أنّ الثقافة في حد ذاتها أو «التقاليد» هي المحرضة على هذا العنف الإجرامي. هذا التصنيف إذًا لا يصم فعلا عنيفًا بعينه، بل ثقافة أو مجتمعات بأكملها. ولكن هل يمكن الإقرار بخطورة العنف المُسلط على النساء دون أن يؤدي ذلك إلى وصم مجتمعات بعينها أو تصويرها على أنها شاذة؟ تُصوّر المجتمعات المسلمة في الغرب اليوم على أنها مُتخلّفة ونزّاعة إلى العنف. لقد اختزل الحس العام الجديد النّزاعات الدولية، فأضحت مجرد «صراع بين الحضارات» جرى بمقتضاه تصوير مناطق بأكملها على أنها مُعادية لقيم الحرية واللاعنف. والنتيجة المُترتّبة عن ذلك هي مئات الآلاف من القتلى بسبب التدخلات العسكرية الغربية في هذه المناطق بدعوى جلب الحرية وحقوق النساء إلى هذا الآخر الثقافي. ثم إنه يتم تبرير الريبة والعداء تجاه المهاجرين القادمين من تلك الثقافات في كلّ من أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية بكونهم «غير متحضرين». والأمر لا يقتصر على الغربيين، ففي كثير من البلدان ذات الأغلبية المسلمة، تنظر النخبة بازدراء إلى سكان الأرياف والمدن القصديرية وسكان بعض المناطق، وتعزو العنف المُسلّط على النساء إلى الفئات التقليدية والمُتخلّفة ثقافيًا وبالتالي الأقل تنويرا و«حداثة».

---

(216) - لمزيد التفاصيل راجع نسخة أطول وأسبق لهذا الفصل منشورة في:
Lila Abu-Lughod, "Seductions of the 'Honor Crime'," *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 22, no. 1 (2011):17–63.

يمكن لعملية تسمية أشكال العنف وتجريمها أن تكون ذات أثرٍ إيجابي، إذ يمكن أن تشجع على القيام بإصلاحات قانونية وإعادة تأهيل القضاة؛ وقد تساعد الحكومات والمجتمعات على النظر إلى العنف المُسلط على النساء بجدية ومن ثمّة تدفعها إلى توفير ملاذاتٍ آمنة للنساء المُعنّفات، وتعزيز جهود إغاثتهن، وإعداد برامج لتأهيل الشرطة. ولكن هل توجد طُرُق أخرى لتحقيق هذه الأهداف دون الإشارة بالإصبع إلى بعض أشكال العنف المُسلّطة على النساء باعتبارها أشكالا غير معتادة؟ إنّ خطر إضفاء الطابع الثقافي على هذا الشكل من العنف يكمن في كونه يؤجج الحقد والعنف، وحينئذ لن تكون النساء في مأمن.

لقد أضحت جريمة الشرف مثار رُعبٍ أخلاقي يصادفني في كلّ ما أقرأه، في وسائل الإعلام، وفي قصص الواقع المُثيرة والرخيصة، وفي الأعمال الأكاديمية الجادّة. وفي خضم ذلك، خامرتني الأسئلة التالية: أي قوى يمكنها أن تنتج هذا الصنف من العنف المشهدي ذي المرجعية الثقافية وترعاه؟ وماهي عناصر الخيال الشعبي التي يمكن أن تكون قد ساهمت في انتعاشه؟ وما العوالم الاجتماعية والسياسية التي تشتمل العنف على النساء والتي يمكن لهذا الشكل من العنف أن يحجبها عن أنظارنا؟

أتناول بالدرس في هذا الفصل أربع قضايا تتعلق بكيفية اشتغال صنف جريمة الشرف. **أولا**: ينزع هذا التصنيف إلى تضييق معنى الأخلاق، وبالتالي تشويه طبيعة العلاقة بين الرجال والنساء صلب المجتمعات التي تولي قيمة الشرف مكانة مركزية. **ثانيا**: إنه تصنيف تحدد جرائم الشرف باعتبارها شكلا ثقافيا متفردا من شأنه أن يقسم المجتمعات بشكل صريح إلى فئتين: مُجتمعات مُتحضّرة وأخرى متخلفة، الغرب والآخرين. **ثالثا**: إن الهوس بجرائم الشرف يلغي تماما المؤسسات الحكومية الحديثة وطرق الحوكمة التي هي على علاقة وطيدة بحوادث العنف وبالتصنيف الذي استخدم لفهمها. **رابعا** وأخيرا: يبدو أن التفكير في جرائم الشرف هو بمثابة «آلة مناهضة للسياسية»، إذ تصرف أنظارنا عما

يعيشه العالم من تحولات اجتماعية وصراعات سياسية.(217)

الأُحجيات الأخلاقية

ساهم النشطاء الحقوقيون وكتّاب القصص الشعبية والباحثون جميعهم طيلة العقدين الأخيرين في تسليط الأضواء على جريمة الشرف. إن هذا الاهتمام المفاجئ بجريمة الشرف نهاية تسعينيات القرن العشرين لهو مما يزعجني، ذلك أنني عشت وعملت في مجتمعات نسائية مسلمة في البلدان العربية بصفتي عالمة أنثروبولوجيا أنفَقت وقتا طويلا في محاولة فهم ما يعنيه الناس هناك بالشرف وماذا يعني الشرف بالنسبة إليهم. ولذلك كان العنوان الفرعي لبحثي الأول: **الشرف والشعر في مجتمع بدوي**. لقد صُدمت حقا عندما اطلعت على بعض الوثائق ذات الصلة، مثل إحدى ورقات منظمة العفو الدولية عن جرائم الشرف بعنوان «ثقافة التمييز المجحف»، والتي تم التنصيص فيها على أن "ما يسمى بجرائم الشرف إنما يستند إلى اعتقادٍ مُتجذر في بعض الثقافات لا تُعتبر المرأة بموجبه كائنا بشريا، فلا كرامة وحقوق لها مثل تلك التي للرجل، وإنما هي شيء وسلعة يتملكهما الذكور من الأقارب، ومن ثمة تُعتبر شرف من «يمتلكها»(218).

مثل هذه التعريفات تربط جرائم الشرف بصنفٍ من المجتمعات لا تعتبر المرأة غير مساوية للرجل وحسب، بل تنزع عنها كل أهلية أخلاقية. هذه السرديات التي تُقدّم النساء على أنهن مجرد متاع يمتلكه الرجل أو تختزلهن في بعض أعضائهن التناسلية الموقوفة على الرجال (غشاء البكارة مثلا)(219) تقلل من أهمية النُّظُم الأخلاقية المُتبعة، ولا ترى بعين

(217) - استعرت هذه العبارة من دراسة جيمس فيرغسون James Ferguson الكلاسيكية حول دور صناعة التنمية في العالم الثالث. راجع:

James Ferguson, *The Anti-Politics Machine: Development, Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994).

(218) - Amnesty International, *Culture of Discrimination: A Fact Sheet on "Honor" Killings* (New York: Amnesty International, July 20, 2005).

(219) - يخبرنا كريستوف أن " غشاء البكارة رخو ونادرا ما نراه، ورغم أنه عديم الجدوى... فقد ظل موضوع تقديس في العديد من الأديان والمجتمعات عبر العالم". راجع:

الإنصاف الطريقة التي تنظر بها المرأة إلى ذاتها في مثل تلك المجتمعات. كل هذه السرديات لا تقنعني، فقد قضيت سنوات وسط مجتمع لطالما افتخر أفراده بتقيّدهم بقيم الشرف. لقد خبرتُ عميقًا حياة النساء والصبايا في مجتمعٍ يتبوّأ فيه الشرف والفضيلة الجنسية مكانة مركزية في المخيال الاجتماعي. كانت قيمتا الشرف والحشمة لا تكادان تغيبان عن أحاديث مجالسهم، فقد كانا من أساسيات القانون الأخلاقي المشترك والمُطبّق بطرق غير بيّنة، إذ يلتزم به الأفراد، وبه تنتظم حياتهم. وإننا نجد صدى لمثل هذه القيم فيما نَظَمه الرجال والنساء من أشعارٍ وقصص رائعة.

كنتُ قد ركّزتُ في كتابي الأول، **مشاعر محجبة**، على الحشمة باعتبار صلتها الخاصة بقيمة الشرف إذ يفرض على المرأة آدابًا جنسية معينة، وباعتباره جزءًا من قانون أخلاقي يشمل الجميع ولكنه معقد. فبالنسبة إلى أصدقائي أولاد علي البدو، كان الشرف من وسائل تحديد المكانة الاجتماعية (وإعادة إنتاجها). لقد كان الشرف في عرف الرجال والنساء الذين عرفتُهم قائما على التمسك بالمُثل الشخصية من شجاعة وكرم ووفاء وإباء. أما بالنسبة إلى النساء والصبايا، فإنّ -الشرف -كما ذكرت ذلك في كتابي آنف الذكر يقضي على الرجال وعلى أولئك الذين ينحدرون من عائلات كبيرة (تسمى «الأحرار») إظهار معظم الصفات التي تحيل على الصرامة والكرم، كما عليهم إظهار احترامهم للآخرين. ولقد بينت في كتابي أن الحشمة هي شكل من الأشكال التي تتجلى فيها قيمة احترام الآخرين، فهو الذي يقضي بأن النساء جديرات بالاحترام. ترتبط الحشمة لدى بعض الرجال بتحجب المرأة (وآخرون لا يرون ذلك ضروريا) وبأن تبدي تحفُّظا في علاقتها بالرجال من أقاربها وربما تتجنب هذه العلاقة أصلا. إن هذا التصرف لا علاقة له بالسلوك «الأنثوي» كما تُصوره معاييرنا. فبالنسبة للرجال، فإن تجنب الشهوة الجنسية هو الشرف عينه، لذلك عليهم تجنب الاختلاط بالنساء من غير محارمهن والتعامل معهن بكل أدب. ومن مظاهر احترام النساء عدم ذكر الزوجات أو النساء القريبات بالاسم في حضرة الرجال. وتُعد

Nicholas D. Kristof and Sheryl WuDunn, *Half the Sky: How to Change the World* (London: Virago, 2010), 90.

ممارسة الجنس خارج إطار الزواج أمرا مخلا بالشرف بالنسبة للرجال والنساء على حدّ سواء، كما يتساوى الشبان والشابات في قلة فرص اختيار شريك الحياة، فالزيجات في ظل مجتمع قائم على القرابة هي أكبر من أن تُترك لاختيارات الأفراد.

هل ينبغي لنا أن نعتبر هذا النظام الأخلاقي الذي يضع المثل العليا التي على الرجال والنساء اتباعها، والذي يتشكل من خلال البنية الاجتماعية الأبوية التي تنتظم بمقتضاها علاقات النسب والميراث والاقتصاد والسياسة والاجتماع، مُجرّد شكلٍ من أشكال الاضطهاد الأبوي للمرأة يُفضي ضرورةً إلى تسليط العنف عليها؟ وهل يمكن اعتبار التقييدات المفروضة على سلوك المرأة سلوكا رجاليا للحد من استقلاليتها؟ الإجابة عن هذه الأسئلة تقتضي أمرين: إما أن نبحث في الكيفية التي يرى بها الرجال هذا النظام المرتبطين به، وإما استكشاف الأشكال المُعقّدة التي يتجلى من خلالها هذا النظام في وضعيات اجتماعية حقيقية. طبقت الأمرين في كتابيّ «**مشاعر محجبة والكتابة عن عوالم النساء**».

غالبا ما أبدت بنات قبيلة أولاد علي اللواتي عرفتهن في ثمانينيات القرن العشرين انزعاجهن من التقييدات الظالمة المفروضة عليهن والشكوك التي كانت تحيط بهن. وقبل ذلك كانت عماتهن وجداتهن قد أبدين تبرمهن من طول المكوث في المنزل. والسبب في هذا الانزعاج والتبرم يعود إلى افتقادهن حياة الحرية في البادية حيث كنّ يعشن، وإلى عوامل أخرى مستحدثة سأناقشها لاحقا عندما أنظر في الكيفية التي أثرت بها الصحوة الإسلامية التي غيّرت مصر نهاية القرن العشرين عليهن. ولكني لاحظت أن الفتيات كنّ غاضبات من هذه القيود الجديدة المفروضة عليهن نتيجة ثقتهن في استقامة سلوكهن، وبالتالي إحساسهن أن الرجال قد أخطأوا في عدم الثقة بهن. لقد كنّ يدافعن عن أنفسهن، ليس بالقول إنّ لهن الحق في أن يفعلن ما يشأن، ولكن من خلال إبراز حيائهن وعفتهن حتى وإن كن يتزيّن بدبابيس الشعر أو أحمر الشفاه. إنهن لا يتحدثن عن أنفسهن من منطلق أنهن خاضعات للعائلة أو للرجال، ولكن باعتبارهن ذواتًا لها القُدرة على تمييز الحق من الباطل.

وللاقتناع بأن هؤلاء الفتيات يرين في أنفسهن اقتدارا أخلاقيا ما علينا سوى الاستماع

إلى بعض أغاني الأعراس البدوية. إنها الخطوة الأولى اللازمة للفهم. إن صورة الأنفة الأنثوية التي تبدو عليها الفتيات العروسات في الأغاني التي تؤديها بعض النساء افتخارا بهن صورة مدهشة، إذ تقول كلمات إحدى هذه الأغاني: «عاشَن صُقوريّات، صيّاد الخَلا ما طالهنّ» و «طير في سموم الرّياح، يحوم ما منظار يصيده». [220] لهذه الأغاني صلة بموضوع كنا أثرناه سابقا يتعلق باستعارة الطيور للحديث عن حياة النساء، ولكن هذه المرة باستعمال معجم التعلق بالشرف، لا معجم التحرر (من القفص)، ولا معجم الحزن والضياع.

للإلمام بمدى شمولية النظام الأخلاقي بالنسبة إلى الأفراد، وجب الحديث عن تفاصيل حياتهم اليومية. تزخر بحوثي الإثنوغرافية بحكاياتٍ عن الطرق التي تلجأ لها الفتيات لتفادي أي ظِنة، وعمّا ينتاب الأمهات من قلق تجاه بناتهن، وعن اندفاع الإخوة للدفاع عن شقيقاتهم، وعن وقوف الآباء إلى جانب بناتهم يشدون من أزرهن عندما يكنّ موضع ظنون أو تأثيم. وفيها أيضا حكاياتٌ رجالية عن علاقات غرامية لم يُسمح لها بالاكتمال أو عن جهودٍ بُذلت لحفظ ماء وجه العائلة بعد أن أساء أبناؤهم أو إخوانهم التصرف مع النساء. تنبني العلاقات صلب هذا المجتمع بشكل أساسي على التفاعل المدهش والدال بين التعبيرات العلنية عن الفخر والاستقلالية وتلك القصائد التي يتداولها الأخِلّاء فيما بينهم، والتي تصور رغباتهم وآلامهم ولحظات ضعفهم، وكذلك تعلقهم بأزواجهم وأصدقائهم. ولا شك أنّ أصدقائي من أولاد علي لن يتفاجؤوا بالعقبات الاجتماعية ومُتطلّبات الشرف التي سببت لروميو وجولييت آلامًا كبيرة، لأنهم قد رووا لي قصص حب بدوية مأساوية مشابهة.[221]

---

(220) - Lila Abu-Lughod, *Writing Women's Worlds: Bedouin Stories* (Berkeley: University of California Press, 1993), 192, 184

(221) - للاطلاع على قصة ذات جاذبية خاصة حول قصائد الحب التي تقتل العشاق راجع:
Lila Abu-Lughod, "Shifting Politics in Bedouin Love Poetry," in *Language and the Politics of Emotion*, ed. Catherine Lutz and Lila Abu- Lughod (New York: Cambridge University Press, 1990), 24–45. For a beautiful Romeo and Juliet type traditional romance, in which the fronds of trees growing from the graves of a pair of tragic lovers cross high in the sky, see Lila Abu-Lughod, *Veiled*

هل يمكن لهذا النظام الأخلاقي الذي تعتمده هذه الجماعة الحريصة على حفظ استقلالها عن مؤسسات الدولة المصرية أن ينضبط للفكرة القائلة بأن الرجال يصادرون حرية النساء أو أنهم لا يرونهن إلا ولائم فوق السرير؟ هذا ما أشارت إليه الورقة سالفة الذكر التي أصدرتها منظمة العفو الدولية. فكيف نقيّم إذًا التزام النساء الصارم بهذا النظام الأخلاقي؟ وأي نوع من الفهم للسلطة وللروابط الاجتماعية التي ينتظم بموجبها الناس وحتى للحياة النفسية للأفراد من شأنه أن يدفعنا إلى مثل هذا الوضوح في التفكير في شيء معقد على غرار العلاقات الإنسانية المجندرة؟

إكراهات الأوهام الليبرالية

إضافة إلى الطريقة الاختزالية التي يُقدِّم بها الخطاب المتعلق بجرائم الشرف المجتمعات التي تعتبر الشرف جوهر الأخلاق، هناك مُشكل آخر يثيره هذا الخطاب يتمثل في نزوع البحوث والثقافة الشعبية والحملات الحقوقية متظافرة إلى اعتبار جريمة الشرف بمثابة حزمة ثقافية مُتميزة ومحددة. نجد صدى لذلك في تصوير كوامي أنتوني آبياه لأعمال القتل بدافع الشرف في باكستان في كتابه **قواعد الشرف**، إذ يدعو إلى التشهير الجماعي بهؤلاء الباكستانيين المنخرطين في أعمال «القتل بدافع الشرف» أو «السخرية منهم بطريقة جادة» حتى ندفعهم نحو ثورة أخلاقية.[222] هذا الفخ لم ينج منه حتى علماء الأنثروبولوجيا على غرار **أونّي ويكان** (Unni Wikan) من خلال كتاب ألّفته عن جريمة شرف وقعت في السويد سنة 2000 في أوساط المهاجرين الأكراد، وحَظِيت بمُتابعةٍ إعلامية مشهودة. وقد حددت لكتابها هدفا يتمثل في محاولة فهم الثقافة التي تُنتج مثل هذه الحوادث. ولكن هذا المسوغ الأنثروبولوجي لفهم ما حدث (دون السقوط في الوصم) سرعان ما يفنده ذلك الانزياح نحو اعتماد الصور البلاغية كما تبينه النهايات الميلودرامية لكل فصل من فصول الكتاب،

Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society (Berkeley: University of California Press, 1986), 249–250.

(222) - Anthony Appiah, *The Honor Code : How Moral Revolutions Hap-pen* (New York : W. W. Norton, 2010), 172

وكذلك الاعتماد المُنتظم على حجج مغلوطة واللجوء المُطرد إلى إصدار أحكامٍ أخلاقيّة.

يتناول كتاب ويكان بالدرس حالة أبٍ قتل ابنته فاديم شندال بعد سنوات من الجفاء. ولكن الملاحظ أن ملف القضية قد توزع بين المحكمة والشرطة ووسائل الإعلام وحوى الكثير من التناقضات. وليسمح لي القراء بأن أعرض عليهم مثالا واحدا من الكيفية الخاطئة التي فحصت بها وِيكان أدلة الجريمة. إحدى شقيقات فاديم قالت «إن مصيبة والدهّن بدأت عندما حشر الإعلام أنفه في القضية، فقد أحس حينئذ بأنه طُعن في كرامته وكبريائه وشرفه».[223] فبعد أن أصيب الوالد بمرض قلبي فُصل على إثره من وظيفته، يبدو أنه رجا ابنته فاديم قائلا «لا تظهريني على هذه الحالة أمام رجال الشرطة والإعلاميين فقد بصق علي ما لا يقلّ عن خمسة عشر نفرا ».[224] وأثناء الإدلاء بشهادته أمام المحكمة قال: «كل هؤلاء السويديين رشقوا منزلي بالحجارة وكانوا يصرخون: أيها الفاجر اللعين ... عد من حيث أتيت».[225] ومع ذلك فقد تجاهلت ويكي موضوع كرامة الأب المهدورة الذي أشارت إليه ابنته، وكذلك الشتائم العنصرية التي وُجّهت له، والدور الحاسم الذي لعبته وسائل الإعلام والشرطة في توجيه مجريات الأحداث. يبدو أنها لم تكن ترى من الأمر سوى تلك الكليشيهات الثقافية المألوفة، لذلك انبرت تبحث عن دوافع الجريمة في تقاليد الثقافة الكردية الشرق أوسطية المُختلفة بطبعها عن الثقافة الغربية. وعلى هذا الأساس كانت تُلح في تقييمها لما حدث على أنّ «ذهنيّة الأب كانت مشدودة إلى فضاء آخر، فهي مُنغرسة في ثقافة أو جملة من التقاليد لا مكان فيها لقيمتيْ الحرية والمساواة.»[226] لذلك قررت أنّ «الكثير من المهاجرين في البلدان الأوروبية لم يقطعوا أبدا مع جذورهم الثقافية البدوية التي تعود إلى مئات السنين».[227] وفي أقصى حالات تعاطفها مع الأب، دعتنا

(223) - Unni Wikan, *In Honor of Fadime: Murder and Shame* (Chicago: University of Chicago Press, 2008), 62.
(224) - Ibid., 117
(225) - Ibid., 110.

(226) - Ibid., 236.
(227) - Ibid., 167

المؤلفة إلى أن ننسج على منوالها ونعتبره بدوره «ضحيّة تقاليد جاهلية»، وعلى المُتنوّرات من البنات والمنظمات أن يتحلين بالشجاعة ويواجهنها.[228] إنه لمن العجب أن يتماهى خطابها الأنثروبولوجي المزعوم مع الخطابات الشعبية حول جريمة الشرف وبشكل عام مع الحس العام حول قضايا المرأة المسلمة.[229]

يُعد الاطلاع على هذه الخطابات المتفشية حول جريمة الشرف ضروريّا حتى نقف على كامل البعد السياسي لهذا التصوّر المقيت لجريمة الشرف. لقد سبق أن بينا كيف أن قصص الواقع المثيرة والرخيصة تلك تُركّز على مسألتي الاختيار والحرية في تصويرها لما تتعرض له المرأة المسلمة من اضطهاد. إن مقولة جريمة الشرف تشتغل على المخيال حتى تشد الناس إلى جُملة من القيم تربطهم مباشرة وحصريا بالحداثة وبالغرب. وإننا نتبين ذلك من خلال كتابين من جنس «المذكرات» عَرَفا رواجًا كبيرا كُتبا على لسان ناجيات من جرائم الشرف. وقد تحمس جمهور القراء للكتابين على ما فيهما من مشاهد محزنة خصوصا، وأنهما صدرا تباعا أثناء الغزو الأمريكي لأفغانسان عقب أحداث الحادي عشر من سبتمبر، وبُعيد الغزو الأمريكي للعراق. المذكرات الأولى من تأليف **نورما خوري** (Norma Khouri)، وتعد المذكرات الأكثر مبيعا منذ سنة 2003. تتعلق المذكرات بجريمة شرف مزعومة في الأردن كانت ضحيتها صديقتها داليا. عُرف الكتاب في بريطانيا تحت عنوان **الحب الممنوع**، وأما في الولايات المتحدة فقد اتخذ عنوانًا آخر هو **الشرف الضائع**. كُتب

(228) - Ibid., 275.

(229) -كشف تحليل ريمارس Riemers للتغطية الإعلامية السويدية للحدث عن هذا التوجه، حيث لاحظت أن" فاديم شاهندالFadime Sahindal قُدّمت على أنها شهيدة نمط العيش السويدي الموسوم بالمساواة والحداثة والحرية والتنوير. لقد تأسس هذا التمثيل على العنصرية والثقافة والتميز على أساس الجنس والتعصب الطبقي (ومن ثمّ أعيد التأكيد على ذلك التأسيس)". ضخّمت هذه التمثيلاتُ الاختلاف بين قضايا العنف ضد المرأة في المجتمع السويدي وتلك التي في مجتمع المهاجرين. راجع:
Eva Riemers, "Repre-sentations of an Honor Killing: Intersections of Discourses on Culture, Gender, Equality, Social Class, and Nationality," *Feminist Media Studies* 7, no. 3 (2007): 239–255, quote on 252. Rema Hammami kindly brought this article to my attention after I had completed my analysis. For a sharp critique of the way this incident was represented in Canada by Wikan, see Sherene Razack, *Casting Out: The Eviction of Muslims from Western Law and Politics* (Toronto: University of Toronto Press, 2008

الكتاب على نمط روايات الحب الكلاسيكية الرومانسية، حيث مشاعر الحب فياضة تعلوها مسحة من الكآبة، وحيث المعشوقة جميلة ولا تُثير أي نهم جنسي. تزخر الرواية بحب متبادل عفيف ومثير، ولكنها تنتهي على غير العادة بجريمة قتل. إن ما يصنع الفارق هنا هي المرجعية الاستشراقية للمؤلفة، فعلى خلاف ما هو معهود في روايات الحب التي دأبت دار **هارلوكان** (Harlequin) على نشرها وفي أفلام **سلاشر** (Slasher) فإنّ الحبكة التي من شأنها أن تشد القارئ هنا تتداخل مع قراءات مُتحذلقة عن الإسلام. لنتذكر دوما أننا لم نغادر بعد إسلامستان.

رُتّبت أحداث الرواية وفق الموضوعات النموذجية التي تشكلت طوال تاريخ طويل من تمثيل الغربيين للمرأة المسلمة. فهي على خلاف المرأة الغربية تعاني من انعدام الحرية. كتبت خوري: تشكل «الأردن بالنسبة إلى غالبية النساء هناك سجنًا خانقا وتهديدا بالقتل على يد الأحبة»؛ فالمرأة هناك لا رأي لها ولا قيمة. وكتبت خوري في هذا الشأن «إن النساء هناك يصلّين من أجل أن يكسرن حاجز الصمت المفروض عليهن»، وهي هنا تستعيد ما قالته الناشطات المسيحيات في حملات التبشير نهاية القرن التاسع عشر التي تناولناها بالدرس في الفصل الأول: «لن يكون بمقدورهن الدفاع عن أنفسهن لأنهن واقعات تحت براثن قرون من الاضطهاد».[230] وهي أخيرا ضحية التناقض الصارخ بين التقاليد الأبوية الموروثة والحداثة النسوية، وكنا قد عرضنا لذلك من خلال مقالة مولر أوكين «هل التعدد الثقافي مضر بالنساء؟». كتبت خوري مُمجّدةً صديقتها المنكوبة، داليا: «ورغم كل شيء، هناك قلة من النساء يضحين بحياتهن في سبيل أن يعشن تجربة جديدة [تحدي القوانين الموروثة مثلا]. إنّ ما يختلج في صدورهن لم تأت به رياح الصحراء بل رياح التغيير.»[231]

ضمن هذا السياق، يمكن القول إنّ الرواية تنسجم مع الرؤى النسوية الشعبية. وسعيًا وراء المصداقية، عمدت المؤلفة إلى اختيار خاتمة لكتابها شبيهة بما ورد في كتاب **نصف**

(230) - Annie Van Sommer and Samuel Zwemer, *Our Moslem Sisters : A Cry of Need from Lands of Darkness Interpreted by Those Who Heard It* (New York : F. H. Revell, 1907), 16
(231) - Norma Khouri, *Forbidden Love,* 2nd ed. (New York : Bantam Books, 2004), 8, 10–11

السماء. الخاتمة بعنوان «ما الذي بإمكانكم أن تفعلوه؟» وفيها حثٌّ للقراء على المبادرة بكتابة رسائل يعارضون فيها قتل النساء بدعوى إنقاذ شرف العائلة، وأن يتبرعوا بالمال للجنة الأمم المتحدة لحقوق الإنسان.

ولكن الإشكال الحقيقي الذي يثيره الكتاب يتمثل في أنه كان حيلة عمدت إليها كاتبته للحصول على حق اللجوء في أستراليا. فاسم المؤلفة الحقيقي هو **نورما باغيان توايوبولوس** (Norma Bagain Toliopoulos)، وقد كشف صحافيون استقصائيون أنها لم تعش في الأردن سوى الثلاث سنوات الأولى من عمرها. لذا فهي امرأة مشبوهة. وفي هذا الإطار، تكفلت الصحفية الأردنية رانا حسيني بالكشف عمّا في الكتاب من أخطاء جسيمة ومن مفارقات تاريخية، ما حدا بناشر الكتاب إلى سحبه من السوق.[232] لقد تجلّت الحقيقة الآن فخوري لم تهرب خوفا من قتلها في جريمة شرف بل هي امرأة تعاني من اضطرابات نفسية (تعاني من أعراض الكذب القهري). لم تعش في الأردن بل في شيكاغو، ولديها هناك ملف في سجلات الشرطة حيث كانت مطلوبة للعدالة بتهمة الاحتيال.[233]

يكشف هذا العمل الروائي الذي يُقدّم عمدًا على أنه مذكرات بكل وضوح عما تثيره جريمة الشرف من فانتازيا وجاذبيّة، إذ يقترن هذا الرعب الذاتي المتعالي من بربرية «الآخر» بدغدغة الغرائز الجنسية، وهو بذلك يُعبّد الطريق أمام عملية شخصنة أقوى الرموز الليبرالية، ونعني بذلك الحرية والاختيار. إن احتفاء كتب جرائم الشرف على غرار هذا

---

(232) - Rana Husseini, *Murder in the Name of Honour: The True Story of One Woman's Heroic Fight against an Unbelievable Crime* (Oxford: Oneworld, 2009

(233) - سنة 2007 أعدت آنّت برونوسكي Anna Broinowski فيلما وثائقيا رائعا عن رنا خوري بعنوان "أكاذيب ممنوعة"Forbidden Lies.. يعرض الفيلم مقابلات مع مالكولم كونكس Malcolm Knox الصحفي الأسترالي الذي كشف حقيقتها ومع آخرين الذين كشفوا في ما كشفوا عنه الدعم الذي وجده طلبها اللجوء من أعلى المستويات في إدارة الرئيس بوش. لمزيد التفاصيل حول هذا الموضوع وحول التغطية الصحفية التي حظي بها راجع:

Saba Mahmood "Feminism, Democracy, and Empire : Islam and the War of Terror," in *Women's Studies on the Edge*, ed. Joan Wallach Scott (Dur-ham, N.C. : Duke University Press, 2008); Husseini, *Murder in the Name of Honour;* Joseph R. Slaughter, *Human Rights, Inc.: The World Novel, Narrative Form, and International Law* (New York: Fordham University Press, 2007).

الكتاب بالحرية وتشهيرها بهذه الجرائم سرعان ما ينقلبان إلى دعوة إلى الحرية الجنسية وحق الفتاة العزباء في العيش بعيدا عن أهلها. تتلخص حرية الاختيار المنشودة في أن تتخذ الشابة قرارات شخصية بناء على علاقاتها الغرامية. ولذلك فإنّ استقبال الجمهور الغربي الحار وغير المشروط لهذا الكتاب يُفسّر بالطريقة الجذابة التي كرّس من خلالها بعض القيم الثقافية الغربية الحديثة، وذلك عبر الربط بين الجنسانية والتحرر وبين الحقوق الفردية والحقوق العامة.

تؤكد «مذكرات» أخرى كنا قد أشرنا إليها عرَضا في الفصل الثالث الشُّحنة الشبقية لجريمة الشرف ودورها في توطيد التمييز الحادّ بين الغرب المتحرر والشرق الإسلامي القمعي. هذه المذكرات هي: **امرأة أُحرقت حية: قصة ناجية من جريمة شرف**. نُشرت المذكرات سنة 2003 في فرنسا وكانت أيضا بمثابة حيلة ولكن من صنف آخر. ينبني الكتاب على استعادة «ذكريات مكبوتة» (والمعروفة بكونها غير موثوقة) وهو يعج بالتناقضات والأخطاء. [234] يروي الكتاب قصة سعاد (ولا نعرف اسمها العائلي ولا مكان إقامتها في أوروبا). يتعلق الأمر بفتاة فلسطينية أُحرِقت حيّة بتهمة الحمل من سِفاح. هذه المرأة التي روت ذكرياتها بعد خمس وعشرين سنة من حادثة الحرق والتي كانت تُستدعى بانتظام لتقديم شهادتها في المؤتمرات المخصصة لجرائم الشرف لا تُقدم شهادةً عن همجيّة مجتمعها وحسب بل عن خيرية منقذيها الأوروبيين، وهم تحديدا امرأة تدعى جاكلين ومؤسسة سويسرية غامضة تسمى (SURGIR)، وهي مؤسسة لا تُخفي خطابها الخلاصي المسيحي ولا دعوتها إلى التبرع في المال التي ظهرت، كما هو منتظر، في آخر الكتاب.

أقرّت سعاد بأنها لا تحسن كتابة الكتب ولا قراءتها ولكن جاكلين أكدت لها أنه بإمكانها أن «تروي» قصتها. ليست لدينا أي معلومات عن الكيفية التي جمعت بها مادة الكتاب

(234) - لقد بات من المؤكد قراءته بحذر كما أوصي بذاك مؤرخ أسترالي متخصص في المذكرات. راجع:
Thérèse Taylor, "Truth, History, and Honor Killing : A Review of *Burned Alive*," *AntiWar.com*, May 2, 2005, antiwar.com/orig/ttaylor.php ?articleid=5801

باستثناء ما ورد في صفحة العنوان (وليس على الغلاف) من أن الكتاب حُرر بالتعاون مع الكاتبة الفرنسية ماري تيريز كوني، وهي نفسها التي ساعدت «ليلى»، تلك المرأة الفرنسية من أصول مغربية، على أن تكتب مذكراتها حولها زواجها القسري، وكُنّا عرضنا لذلك في الفصل السابق. وقد بينا حينذاك أنها ساعدت كذلك مختار ماي على كتابة مذكراتها (وهي القروية الباكستانية التي اتخذها نيكولا كريستوف بطلةً لكتابه).

يحتوي كتاب **امرأة أُحرقت حية** على جملة من ذكريات الطفولة المُجتزأة وغير المترابطة التي ترويها البطلة سعاد، وتصف من خلالها ما كانت تلاقيه من قسوةٍ على يد والدها. إنها تعرض علينا بعض الشذرات الحية مما حصل لها وتزعم أنها نسيته طيلة خمس وعشرين سنة. من ذلك حكاية أختها الصغرى (والتي لا تتذكر اسمها) التي خنقها شقيقها بسلك هاتف أسود اللون. ومع ذلك فمشاعرها تجاه شقيقها هذا تبدو في غاية التناقض، فهي من ناحية تُؤكد المرة تلو الأخرى أنها تُحبّه ومن ناحية ثانية تقدمه في صورة القاتل المُجرم. وعلى الرغم من أن سعاد كانت، وفق ما ذكرته جاكلين، تترد على مستشفى بالضفة الغربية بسبب إصابتها بمرض فقدان الذاكرة، فإن " كتابتها" تُظهر سلاسة وشهوانية عند وصفها لمواعيدها الغراميّة مع جارها الوسيم الذي وعدها بالزواج ولكنه تخلى عنها لمّا علم بحملها. إن الوصف الذي يحبس الأنفاس لأول لقاء لها بزوج المستقبل كفيل بتوضيح الأمر: «أحسست بسعادة لم أحس بها من قبل. إنه لأمر رائع أن أكون بجانبه، قريبة منه ولو لبضع لحظات. لقد غمرني بحبه من أم رأسي حتى أخمص قدميّ. لا أستطيع تذكر ما حصل بالتدقيق فقد كنت ساذجة جدا، أجهل من فَراشة [235]. لكن ذلك الشعور الرائع بالحرية قد لامس قلبي وجسدي. فلأول مرة في حياتي **أحسست بكياني** وأنني أفعل ما أريده لنفسي لا ما يريده لي والدي أو أي شخص آخر. لقد بُعثت من جديد.. لقد خرقت القواعد». [236]

إن خرق الفرد للمحظورات الجنسية واستقلاله بذاته هما القيمتان الحصريتان اللتان

---

(235)- مثل عربي اخترناه لترجمة الجملة الأنجليزية I was no more educated than a goat. ويتخذ العرب الفراشة مثالا للجهل لأنها تلقي بنفسها في النار (المترجم)

(236)- Souad and Marie-Thérèse Cuny, *Burned Alive* (London : Bantam, 2004), 68

تُبرّران إجلال عالمة الأنثروبولوجيا أونّي ويكان لفاديم، تلك المرأة السويدية من أصل كردي ضحية جريمة الشرف. لذلك كانت تقول عنها إنها ترمز إلى ما في الحب من عنفوان، فهي "تُمثل رؤية جامعة للبشرية وذات بعد عالمي في تأكيدها على قيمة الفرد الخالدة. إنها تمثل قيمتيْ الحرية والمساواة اللتان تتجاوزان الجندر والدين والعرق."[(237)]. لقد جمعت كل هذه الفضائل لأنها تحدّت عائلتها وهربت مع صديقها السويدي/ الإيراني، ثم إنها لم تكتف بذلك، بل أدانت في جلسةٍ برلمانية المجموعات المُهاجرة لأنها رفضت الاندماج في المجتمعات الأوروبية.

إنّ كل ما أفصحت عنه هذه القصص ذات الخيال الشعبي وذات المنحى الأنثروبولوجي الفاسد أنها منحت المجتمع الغربي والمجموعات المهاجرة التي اندمجت فيه كُلّيًا شرف الاستئثار بالقيم الليبرالية والإنسانية. وما لم تفصح عنه هو أن الغرب خلو من أي قيم غير ليبرالية، سواء تعلق الأمر بالعفة أو بالأخلاق الدينية أو بالتعصب أو بالعنصرية أو بالاحتجاز أو بالتمييز على أساس جنساني أو بالاستغلال الاقتصادي أو بانعدام المساواة. لذلك يجدر بنا الأخذ بعين الاعتبار الدور الإيديولوجي الذي يمكن لجريمة الشرف أن تعلبه، في فترة تساءل فيها منتقدو التدخلات الامبريالية الأمريكية والسياسات الأوروبية المعادية للهجرة عن مدى أحقية الديمقراطيات الغربية الراهنة بأن توصف بأنها ليبرالية، ناهيك عن تساؤلهم عمّا تنطوي عليه عملية إدانة جرائم الشرف من الاحتفاء الساذج بالاستقلالية في الوقت الذي راكمت فيه النظرية السياسية النسوية معرفةً كشفت من خلالها عن المنطلقات الذكورية الثاوية في النموذج الليبرالي للفرد المستقل. وقد أكدت الكثير من النسويات أنّ تمجيد الاستقلالية لا يحطّ فقط من قيمة التجارب النسائية في الاعتماد على الآخرين ونسج علاقات معهم، بل ومن قيمة التجارب الرجالية أيضا. إن أكبر تجسيد لهذا الانحراف في تقييمنا للأخلاق كشفت عنه عالمة النفس الاجتماعي «كارول جيليجان– Carol Gilligan»، فقد بيّنت في كتابها الرائد «**صوتٌ مختلف** – In a Different

(237) - Wikan, *In Honor of Fadime,* 24.

Voice» أنّ أخلاقيات الرعاية التي تظهر أكثر لدى النساء يمكن أن تكون في مثل أهمية وسلامة ذاك النوع من التفكير الأخلاقي الذي يستند إلى مُثل الاستقلالية، والتي ينظر إليها عموما على أنها من المُثل العليا.

هناك أسباب وجيهة تجعلنا نحذر من ربط الحب والجنس بشكل وثيق بالحرية والحقوق الفردية، ومن ثمّ ربط كل ذلك بالغرب الحديث. ولقد عمد مؤرخون ومنظّرون سياسيون وباحثات نسويات إلى إعادة النظر في هذه الأفكار الدوغمائية. وفي هذا الإطار، بيّن **ميشيل فوكو** كيف ترافقت خطابات التحرر الجنسي الحديثة مع بروز صيغ جديدة لفرض الانضباط والمعالجة الطبية ولغة الانحراف. وقبل ذلك رأت الماركسية أن تبعية المرأة للرجل قد ظهرت مع بروز المِلكيّة الخاصّة والعائلة النووية. وقد وثقت العديد من الناشطات النسويات الطرق التي جرى بمقتضاها تشيئ المرأة وتسليعها في مجتمعاتنا الرأسمالية الاستهلاكية المتأخرة، سواء عبر توظيفها لبيع السيارات أو في الأفلام الإباحية.

ولنفترض أن أولئك الكتاب يجهلون هذا النوع من الكتابات النظرية وهذه البحوث الميدانية، ألم يكن الأجدر بهم السعي إلى التحقق من مكانة الحب في تلك المجتمعات التي تصنفها خوري وآخرون في خانة المجتمعات المُتخلّفة؟ والغريب أن أدبيّات جرائم الشرف تخلو من أية إشارة إلى الأدب العربي الذي اشتهر بتناوله الفني لموضوع الحب، فقد كان الحب موضوعًا مُميزا في الأدب العربي، بدءًا بالشعر الجاهلي وانتهاء بالقصص الرومانسية التي كانت وراء ظهور أدب الفروسية بمختلف أجناسه في أوروبا. [238] وعلى هذا الأساس فإنّ الحب لدى أولاد علي الذين عشت بينهم شكّل الغرض الأساسي في أشعارهم وأغانيهم وقصصهم الأثيرة. لقد ضمّنوا هذه الأشعار والأغاني والقصص بتأملاتهم الخلاقة عن الحب والحياة، ولهذا السبب خصّصتُ لهم حيزًا في كتابي **مشاعر محجّبة**.

من الطبيعي أن تسوء الأمور في كل مكان. فبعض الآباء يلجؤون إلى استعمال العنف

(238) - لمزيد التفاصيل حول هذا التأثير راجع: سيناك مونكو، **تاريخ الحب**، ترجمة محمد الرحموني، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث-كلمة، أبو ظبي 2010 ص 165 وما بعدها. (المترجم).

باستمرار، وبعض الإخوة يزْنُون بمحارمهم، وهناك من يقتلون زوجاتهم وحبيباتهم من فرط الشك والغيرة، وهناك عائلات وزيجات تُعاني من علاقات مُختلّة ومؤذية. إن العنف المسلط على النساء ليس حكرا على " ثقافات الشرف". يشهد لذلك صحف أمريكا وأوروبا وقضاتُهما ومحامُوهما وعلماء النفس فيهما وسجونهما. ثم إن ردود فعل العائلات إزاء أي شك في سيرة الشابات أو أي انتهاك لقواعد السلوك الجنسي في المجتمعات التي تشكل فيها الحشمة الجنسية مكونا أساسيا في أخلاق الشابات ليست متشابهة. ولكن [الإشكال يتمثّل في ازدواجية التعامل مع هذه المشكلة] فالعنف الذي يحصل في مجتمعات معينة يتم ربطه مباشرة بثقافتها وأما إذا حصل في مجتمعات أخرى فيتم الاكتفاء بإدانة مرتكبه أو مرتكبيه. وقد تكفلت «ليتي فولب– Leti Volpp» بتوضيح هذه الازدواجية في مقالها النموذجي: **إدانة الثقافة**، إذ بينت أن «السلوك العنيف أو المسيء لا يُنسب إلى الثقافة إلا عندما يكون مصدره جماعات ثقافية أو عرقية أو قوميّة أقلية أو أجنبية».

تبدو جريمة الشرف بمثابة وهم يعمل على التمكين للغرب ولأولئك الذين يتماهون معه. إن من شأن مثل هذا الوهم ألّا يقتصر على توجيه الأنظار نحو مسرحٍ مشين يُعرض فيه الناس في صورة ضحايا عنف ثقافاتهم الخاصة بل يتعداه إلى التشجيع، من موقع ادعاء امتلاك الأخلاق والفضيلة، على تغيير هذه الثقافات التي تعتبر مُتخلّفة ومُختلّة. هذا ما سعى إليه آبياه عندما دعا إلى إقناع الرجال المسلمين بتغيير تصوّرهم للشرف حتى يقتنعوا بأنّ قتل نسائهم بداعي الشرف أمرٌ مُخز. وهذا كذلك ما فعله آخرون عندما أوصوا بضرورة إنقاذ النساء المسلمات. فعوضا عن أن يساعدنا تصنيف جريمة الشرف باعتباره تصنيفا قانونيا وثقافيا على تفهم المجتمعات التي يشوبها الكثير من العنف على غرار مجتمعاتنا، فإنه يُنتج تمايزاتٍ صارخة بيننا وبين الثقافات الأخرى. إنه تصنيف يصرف اهتمامنا عمّا نعانيه من عنف داخل مجتمعاتنا ويدفعنا في مقابل ذلك إلى استعراض أكداسٍ من القيم الثقافية الليبرالية –شأن الاستقلالية والفردانية والحرية الجنسية– نُبرز من خلالها تفوقنا. وفي سياقاتٍ مُعيّنة، يسمح هذا التصنيف للنخب الإسلامية المتغربة بإثبات تميُّزها عن مواطنيها المتخلفين، ومن ثم تتاحُ لها فرصٌ جديدة وعلاقات جديدة من خلال تنظيم

حملات تهدف إلى وضع حدّ لجرائم الشرف. وخير من يجسد هذه النخبة هو محمد الأزرق، وهو مهندس أردني وشاب لامع مسيّس وفصيح قاد حملة عبر مواقع الإنترنت ضد جرائم الشرف، استجابة إلى طلب أحد أصدقائه البحرينيين الذي تلقى تعليمه في السويد. اتصلت به بُعيد انطلاق موقعه الإلكتروني تحت عنوان «لا شرف في جرائم الشرف» (nohonor.org) الذي انطلق سنة 2007. وقد حدد دواعي هذا النداء بالقول: «لقد ارتُكبت العديد من الجرائم ضد النساء باسم «الشرف»، منذ جاهلية العرب الجهلاء إلى حدود القرن الحادي والعشرين. كان الناس يقتلون فلذات أكبادهم استجابة لقيم القبيلة المتخلفة وعاداتها البائسة، وهي قيمٌ الدينُ منها براء. إننا نسعى من خلال هذا الموقع إلى نشر الوعي في صفوف شباب المنطقة وتشجيع الذكور منهم على احترام ما تختاره أخواتهم وبناتهم وزوجاتهم وقريباتهم لحياتهن».[239] أجريت معه مقابلة صحفية يوم 29 مارس 2009 ففسر حملته بالقول: «إنني أؤمن إيمانا عميقا بالمساواة التامة بين الرجال والنساء». ثم أضاف: «إن ما ندعو إليه هو أن يكون للأخت والأم والزوجة والابن (عندما يبلغ سن الرشد) الحق في أن يكون قرارهم مستقلا». إنها أفكار جذابة. ما في ذلك شك. ولكن ينبغي وضعها في إطارٍ أوسع هو إطار السياسة الليبرالية الداعية إلى الحوار والتسامح، والتي ينطق باسمها الشباب المناصر للعولمة على غراره هو.

وباختصار، فإن الانشغال الشعبي بجرائم الشرف يعزز من النظر إلى بعض أحداث العنف باعتبارها ممارساتٍ ثقافية أزليّة مُرتبطة بصنفٍ مُعيّن من المجتمعات المباينة لنا أكثر من كونه يتعامل معها باعتبارها أحداثا مُتفرقة تحصل في سياقاتٍ مُختلفة ويأتيها أشخاص منحرفون تُحرّكهم جُملة من التصوّرات ذات علاقة بمفهوم الشرف. إن الروايات الشعبية

(239) -E-mail communication, September 8, 2007

أنشئ الموقع الأم تحت مسمى " شباب الشرق الأوسط" Mideast Youth " كمنصة للحوار بين الشباب الإيراني والشباب العربي" وقد توسع الحوار بعد ذلك ليشمل حقوق الأقليات ومواضيع أخرى. وقد حصلت المنصة على عديد الجوائز الدولية لتميزها في النشاط السبراني. وقد اضطر الأزرق إلى إنهاء عمله التطوعي في موقع "لا شرف - No Honor" بسبب انشغاله بتنظيم حوارات بين الشبان الأردنيين ونظرائهم الدانماركيين، وسعى في نفس الوقت إلى إقناع السفارة الأمريكية برعاية مشروع حوار شبابي أردني أمريكي مماثل وإلى تقديم المساعدة لتدريس برنامج افتراضي لطلاب الجامعات الأمريكية المهتمين بالعلاقات الدولية وبالشرق الأوسط. تم الاطلاع على الموقع بتاريخ 3 نوفمبر2010. وهو اليوم غير موجود على الشبكة.

عن جرائم الشرف التي تفترض تجانس مثل هذه الممارسات إنما تقرن بذلك قيم الفردانية والحرية والإنسانية والتسامح والليبرالية بشكل واضح بالغرب وتنفيها عن الآخرين، رغم أن الهمجية والتعصب ومعاداة الليبرالية هي قيم تتقاسمها الكثير من المجتمعات عبر العالم.

طمس دور الحكومات/ المؤسسات

إن الأشكال الرصينة لصناعة المعرفة التي نجدها في تقارير حقوق الإنسان أو حقوق المرأة التي تصدرها المنظمات المحلية أو الدولية (أو تصدر لصالحها) تشتغل بطرق مختلفة، ولها أهداف سياسية مختلفة كذلك. وهنا تأتي المشكلة الثالثة المتعلقة بالطريقة التي يستخدم بها تصنيف جريمة الشرف. تعكس تقارير منظمات حقوق الإنسان حول جرائم الشرف تعكس التي تخترق بها الحكومات والمنظمات الدولية حياة معظم الشعوب والمجتمعات، ولكنها في نفس الوقت تخفيها، فعلى عكس روايات الحب والمذكرات، تمتلك مثل هذه التقارير كل سمات الموضوعية العلمية. إننا نجدُ فيها في العادة مزيجًا من دراسات الحالات العابرة والإحصائيات غير الواضحة. فعلى سبيل المثال، استهل تقرير منظمة هيومن رايتس ووتش لسنة 2006 حول العنف ضد النساء في فلسطين القسم المعنون بـ "قتل النساء تحت غطاء المحافظة على الشرف"، وكما هو متوقع، باقتباس من تقرير الطب الشرعي الذي جاء فيه: " توفيت الفتاة وعمرها ثمانية عشر سنة نتيجة عملية خنق يدوي واختناق تعرضت لها من طرف أفراد عائلتها".[240] إن القوائم الإسميّة والإحصائيات التي تضمنها هذه التقارير تقنعنا بأن شيئا ما حصل هناك. وبالفعل، فإنّ تكاثر هذه الحالات يُضفي مصداقية وأهمية على انتشار هذه الظاهرة وعلى خصوصيّتها. هذه الكثرة توحي بأن جميع الحالات مجرد تنويعات لنفس الظاهرة. ولذلك لا ينبغي اعتبار هذه

---

(240) - Human Rights Watch, *A Question of Security : Violence against Palestinian Women and Girls,* November 11, 2006, unhcr.org/refworld /docid/4565dd724.html. I discuss this report in Chapter 5.

الحوادث انحرافات أو حالات مرضية فردية بل أشكالا نمطية.

تساهم الناشطات النسويات في إعداد هذه التقارير، فهن يهتممن بجدية بالضحايا وملتزمات بالعمل لمصلحة النساء، ولأجل ذلك يعملن لصالح المنظمات المحلية التي يسيرها أفراد تحلّوا بالشجاعة. بعضهن يقدمن خدمات جليلة لهذه المنظمات ولكن الأغلبية تتولين إنجاز بحوث ودراسات دعمًا لقضايا النساء. ولكن عندما تحاول هؤلاء الناشطات الباحثات، بمن فيهن الأكثر تأنيا، تصنيف الإحصائيات، تكون النتائج محيرة تماما. هذه الحالات الفردية وهذه الإحصائيات غير القابلة للمقارنة أو قليلة الموثوقية لا تكشف الشيء الكثير عن فردانية السياقات والأحداث والوضعيات المتعلقة بجريمة الشرف. وفي المحصلة، لا يمكنها أن تُحدّد نقاط الاختلاف أو التشابه بين مُختلف أشكال العنف المُسلّطة على النساء.

ومع ذلك فليست هذه هي العبرة الأهم التي أريد استخلاصها من دراسة هذه النوعية من تقارير حقوق الإنسان. وبدلا من ذلك، علينا الأخذ بعين الاعتبار تحذير عالمة الاجتماع التركية الراحلة «ديكلي كوغاسيوغلو- Dicle Kogacioglu»، فننتبه إلى البنية التحتية التي تُتيح صناعة هذه الإحصائيّات ودراسات الحالات. وبالفعل نحن نحتاج إلى أن نعير اهتمامنا إلى عملية إعداد هذه التقارير ونشرها وترويجها. لقد انتبهت عالمة الاجتماع التركية إلى أن جرائم الشرف أضحت فجأة موضوعا حارقا تعاني منه تركيا في أعقاب ترشحها للانضمام إلى الاتحاد الأوروبي، فأماطت اللثام عن الطريقة التي عمدت إليها الأحزاب والدوائر القانونية والصحف في أوروبا لتعريف جريمة الشرف ومن ثم التعامل معها. وخلصت إلى أن لكل هذه المؤسسات دور في صناعة جريمة الشرف. وأهم ما احتجّت به هو أنه إذا كنا بالفعل نريد الاهتمام بحقوق المرأة ورفاهيتها فعلينا أن نعكس الآية ونبين سعي هذه المؤسسات الحديثة المحلية والدولية إلى التعتيم على دورها في إدامة مثل هذه الممارسات. (241)

---

(241) - Dicle Kogacioglu, "The Tradition Effect: Framing Honor Crimes in Turkey," *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 15, no. 2 (2004): 119, 141

هذه البنية التحتية والمؤسسات ليست تقليدية أو قبلية أو قروية، بل إنّها تُشكل البُنية التحتية للحكم الحديث، مثل مؤسسات الخدمات الاجتماعية التي تتولى قبول الشكاوى المتعلقة بالتجاوزات في حق النساء ومن ثم تنظر فيها.[242] غالبا ما تكون هذه المؤسسات تحت إدارة نساء ذوات مستوى تعليمي مرموق ينتمين إلى الطبقة الوسطى، وملتزمات بإنفاذ القانون، وعلى دراية جيّدة بالسياسات النسوية المعاصرة، ومرتبطات بشبكات واسعة النطاق على استعداد للعمل مع الهيئات الحكومية وحتى مع المنظمات الدولية. ففي الولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا تقدم هذه المؤسسات الاجتماعية خدمات للنساء المهاجرات، وفي بلدان أخرى تهتم بالفقراء وبسكان القرى والأرياف. نضيف إلى ذلك عمل رجال الشرطة الذين يتابعون القضايا الإجرامية فيقبضون على القتلة ويحققون في حوادث العنف. كلّ تقارير الصحفية الأردنية رنا حسيني عن جرائم الشرف تذكر أنّ الأخ أو الأب يسلم نفسه للشرطة فور ارتكاب الجريمة أو يظل في مسرح الجريمة ينتظر قدومها. ألم تسمح محاضر الشرطة السويدية الثريّة **لويكان** بتحرير كتابها عن **فاديم**؟

بعد ذلك يأتي دور المؤسسات الطبية، بدءًا بالمستشفيات وانتهاء بالمشارح. في هذا السياق نقرأ في كلمات الشكر التي كتبتها رانا حسيني إشادة خاصة بأطباء المعهد الوطني الأردني للطب الشرعي، فهم الذين يقومون بعمليات التشريح ويحددون أسباب الوفاة، بل ويُجرون باستمرار كشوفات العذرية. وكل حادث يُبلّغ عنه يجري اختتام التحقيق فيه بتقرير حول عُذريّة الضحية، ويندرج ذلك في إطار تمتين الخبرة الطبية. وكانت المحاكم المصرية في القرن التاسع عشر قد عمدت إلى توثيق تقارير كشوفات العذرية في إطار إضفاء الطابع المؤسساتي على الطب الحديث.[243]

---

(242) - للاطلاع على رؤية نقدية لعملية الربط بين الشرف والتقاليد راجع:
Ayse Parla, "The 'Honor' of the State," *Feminist Studies* 27, no. 1 (2001): 65–88.

(243) - Khaled Fahmy, "Women, Medicine, and Power in Nineteenth Century Egypt," in *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East,* ed. Lila Abu-Lughod, Prince ton Studies in Culture/Power/ History (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1998); Liat Kozma, "Negotiating Virginity: Narratives of Defloration from Late Nineteenth-Century Egypt,"

وهناك السجون التي تأوي القتلة التائبين أو العتاة. تضم السجون الموجودة في الأردن وباكستان وأفغانستان إلى جانب الرجال النساء لحمايتهن، سواء كُن ضحايا الاغتصاب أو الحمل خارج إطار الزواج أو معرضات لأي شكل من أشكال الخطر. إن قصص هؤلاء النساء هي التي شكلت الحيّز الأكبر من تقرير منظمة **هيومن رايتس ووتش** حول جرائم الشرف في الأردن لسنة 2004. تشتغل هذه السجون بالتنسيق مع الأنظمة القضائية والقانونية بقوانينها وقضاتها ومحاكماتها ومحاضرها، ومع الأنظمة السياسية التي تصدّق على الاتفاقيات الدولية أو تنظم ندوات لتدارس مواد المدونة القانونية ذات الصلة.

يتضح إذا أن جرائم الشرف سواء ارتُكبت «هناك.. بعيدا.. بعيدا» أو «هنا بين ظهرانينا» تكون موصولة دائما بالمؤسسات الاجتماعية المُكلّفة بحفظ النظام والمراقبة والتدخل. فعلى سبيل المثال، بيّنت ناشطات نسويات وباحثات فلسطينيات أن فشل هذه المؤسسات في الاستجابة بشكل فعال لمطالب النساء بسبب العنصرية أو التمييز على أساس الجنس هو المسؤول عن وقوع الكثير من النساء فريسة للاضطهاد. ثم إن التشريع المقترح الذي يعاقب بموجبه الرجال الذين يقتلون النساء بداعي الانتقام للشرف لم يقدم المساعدة المرجوة للنساء، حيث تأخر صدوره كثيرا. وقد وثقت كل من نادرة شلهوب كيفوركيان وسهاد ظاهر ناشف الكيفية التي تواجه بها الفلسطينيات المعرضات لخطر العنف بشكل منتظم عدوانية الشرطة الإسرائيلية التي تهينهن يوميا ومن ثم تسلمهن إلى كبار العائلة من المتعاونين المفضلين مع الاحتلال، ولا تتابع بجدية التهديدات التي تطالهن أو استعداد أفراد الأسرة للشهادة ضد القتلة. (244) إن وجود نظام قضائي تمييزي مجحف كما هو الحال في إسرائيل من شأنه أن يفاقم المشاكل التي تعانيها النساء.

Comparative Studies of South Asia, Africa and the Mid-dle East 24, no. 1 (2004): 57–69; Mario M. Ruiz, "Virginity Violated: Sexual Assault and Respectability in Mid- to Late-Nineteenth-Century Egypt," *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 25, no. 1 (2005): 214–226.

(244) - Nadera Shalhoub-Kevorkian and Suhad Daher-Nashif, "The Politics of Killing Women in Colonized Contexts," *Jadaliyya,* December 17, 2012, jadaliyya.com/pages/contributors/110635

وعلاوة على ذلك، فإن وسائل الإعلام عادة ما تؤجج النقاشات والأنشطة السياسية المحلية والدولية حول جرائم الشرف. ويظهر **تسييس** جرائم الشرف بكل وضوح في تقارير منظمات حقوق الإنسان حتى عندما تتجاهل هذه التقارير الأمر من خلال تقديم تلك التقارير بالطرق المبتذلة إيّاها. يستعيد تقرير منظمة **هيومن رايتس ووتش** حول فلسطين حرفيا التشخيص السابق الذي أنجزته منظمة العفو الدولية الذي سأتولى مناقشته في الفصل الخامس. جاء في التقرير: «جرائم القتل هذه هي النتيجة الأكثر مأساوية والدليل القاطع على وجود تمييز مجحف بين الجنسين راسخ في المجتمع». [245] فقد ورد في التقرير- وتحديدا في القسم المخصص لقضية فتاة رام الله ذات الستة عشر ربيعا: «اعتقل الجنود الإسرائيليون أفراد الشرطة الفلسطينية لمدة ساعات على حاجز عسكري يفصل مدينة رام الله عن قرية أبو قش حيث تقيم عائلة الفتاة. وقد ذكر موظفو مركز المرأة للإرشاد القانوني والاجتماعي أنهم لم يستطيعوا إنقاذ الفتاة لأنهم لم يصلوا إلى منزلها في الوقت المناسب بسبب القيود الإسرائيلية المفروضة على التنقل بين القدس والضفة الغربية». وهكذا تظهر جريمة الشرف في هذا السياق رهينة أطرافٍ وظروف عديدة نذكر منها الحواجز العسكريّة وحظر التجوال والاحتلال الإسرائيلي والمنظمات النسائية غير الحكومية.

وأخيرا، هناك وسائل الإعلام من صحف ومجلات وتلفزيون وأفلام، ونضيف إليها المواقع الإلكترونية التي يتم من خلالها فلترة جرائم الشرف فتكون في شكل اعترافات أو حملات عبر مواقع الإنترنت. فهذه فاديم لجأت إلى الصحافة طلبا للحماية فأضحت تطاردها، وأينما وليت وجهك تصادفك أخبار جرائم الشرف؛ في صحف الجوردن تايمز (Jordan Times) وسيدني مورننغ هيرالد (Sydney Morning Herald) ودير شبيغل (Der Spiegel) وعلى شاشات السي إن إن (CNN) والبي بي سي (BBC) وفي برنامج (The O'Reilly Factor) على قناة فوكس نيوز (FOX News).

لا يمكننا أبدا الاستهانة بدور وسائل الإعلام. فما حصل في ألمانيا على سبيل المثال

---

(245) - Human Rights Watch, *A Question of Security*, 49.

يكشف لنا الطريقة التي تشتغل بها عالمة الاجتماع كاترين برات إيونغ (Katherine Pratt Ewing)، والتي ألفت كتابا بعنوان **الشرف المسروق**، حيث ندرك من خلاله الكيفية التي تحول بها حادث رئيسي في برلين حتى أضحى مُصنفا كجريمة شرف؛ وكيف جرى في أعقاب ذلك إعادة تصنيف مجموعةٍ من جرائم القتل السابقة التي كانت النساء ضحيّتها، ما تسبّب في شيوع حالة ذُعرٍ في أوساط المواطنين خوفا من هؤلاءِ المهاجرين الهمجيين الذين يعيشون بينهم. وهي تعتبر هذا الذعر بمثابة إطلاق للفنتازيا القومية من عقالها.(246) في بداية شهر فبراير من سنة 2005 قُتلت فتاة من أصولٍ تركية تدعى هاتون سوروكي (Hatun Sürücü) على يد أخيها أو إخوتها كما قيل. في بداية الأمر، تحدّث الصحفيون عن عملية إطلاق نار على فتاة متحجبة (وهي في الحقيقة ليست متحجبة)، وتلك لعبة معلومة لإثارة المخاوف من الظاهرة الإسلاموية. وبعد أسبوعين من الفورة الإعلامية وصل الصحافيون إلى قناعة مفادها أن هذه هي سادس جريمة شرف ترتكب في برلين على مدار الأشهر الخمسة الماضية. وقد بيّنت إيونغ (Ewing) أنّ «هذا الكم الهائل من جرائم الشرف في برلين لم يكن على الأرجح مجرد خللٍ إحصائي» بل تصنيفا مُختلقا. ومن هذا المنطلق، صُنّف عددٌ من جرائم القتل السابقة التي ارتكبت في ظروف مختلفة «جرائمَ شرف بمفعول رجعي».(247) معظم هذه الجرائم تعلقت بقتل رجال لزوجاتهم، وهي جرائم لا تدخل تحت مسمى جرائم الشرف.

يمكن لقصة سوروكي، تلك الأم العزباء المنفصلة عن عائلتها والتي تعيش أكثر على نمط حياة «الألمان»، فترقص في الملاهي وترتاد النوادي والحانات وتصادق الرجال. أن تتحول بقدرة قادر إلى قصة شرف. لكن بعض التفاصيل المحيرة كتلك التي تشير إلى تنوع حياتها الجنسيّة أو أنها تعرضت للاغتصاب من قبل أحد محارمها قد مُحيت بسرعة ولم يعد لها أثر في وسائل الإعلام. ومع ذلك، تحثنا إيونغ على أن نوجه انتباهنا إلى السياق المؤسساتي والتاريخي الذي قُتلت فيه سوروكي، ومن ثمّ أصبحت رمزا. في هولندا المجاورة قُتل

---

(246) - Katherine Pratt Ewing, *Stolen Honor : Stigmatizing Muslim Men in Berlin* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2008), chap. 5.
(247) - Ibid., 153

المخرج السينمائي **تيو فان غوغ** (Theo van Gogh) على يد مهاجر مغربي لدوره في إنتاج فيلم إيان حيرسي علي **خضوع**، وهو فيلم ذو خلفية استشراقية مُتطرفة معادية للمسلمين، وقد تناولته بالنقد في الفصل السابق. وعلى الرغم من أنّ المجلس الإسلامي الأعلى قد أدان الشاب الألماني ذا الأصل التركي على ثأره من المخرج مُنددا بهذه العادة البائسة، فقد استغلّت أحزاب اليمين في ألمانيا الحادثة لتشويه سُمعة الجالية المسلمة والتنديد بسياسة التعدد الثقافي.

لقد كان السياق، كما بيّنت إيونغ، سياقا يُتخذ فيه المهاجرون «كنُقطةٍ محوريّة تلتقي فيها مآسي البلد والمخاطر التي تُهدد المبادئ الديمقراطية التي تقوم عليها الدولة في ألمانيا».[248] في المقابل، يعزو المطلعون على المشهد الاجتماعي جريمة قتل سوروكي إلى السياسات الجندرية التي تشبعت بها عصابات الشبان، والتي تشكلت ردّا على عنصرية النازيين الجدد والمشاعر المعادية للإسلام التي انتشرت عقب أحداث الحادي عشر من سبتمبر. فبالنسبة إلى الشبان ذوي الأصول التركية، أصبحت جرائم الشرف رمزا لسلطتهم الذكورية ولأصالتهم الثقافية في الآن نفسه. ولكن ظهورهم يكشف عن مخاوف الألمان ببروز مجتمعٍ موازٍ جامح وسطهم. من جهة أخرى، استغلت الناشطات النسويات التركيات جريمة قتل سوروكي لشن حملة ضد جرائم الشرف. وانتهى الأمر بهذا الهيجان الإعلامي إلى إثارة العديد من التكهنات حول أسلوب حياة سوروكي، وفي مقدمته نقاشات البعد الشبقي في الحرية الجنسية والهوس بالاختيارات الشخصية.

في أوروبا أيضا تُربط جرائم الشرف ربطًا وثيقًا بمُراقبة الحدود وبما تسمّيه عالمة الاجتماع مريام تيكتين مراقبة الهجرة والمهاجرين، وكنت قد أحلت على كتاباتها المتعلقة بالهجرة غير النظامية والنزعة الإنسانوية في فرنسا في الفصل الثالث. تتعلق المسألة بكيفية إدارة البلاد، ولا علاقة لها بالثقافة [249]. أما الباحثة الفرنسية نصيرة غنيف سليماس

(248) - Ibid., 154

(249) - بينت ميريام تيكتين في تحليلها للاهتمام المرَضي في فرنسا بعمليات الاغتصاب التي تتم في الأحياء القصديرية وعمليات المراودة التي تتم في الشارع " أنّ إدراج الاهتمام بالجنسانية وتحديدا العنف الجنسي ضمن

(Nacira Guénif-Souilamas)، والتي كتبت حول وصم المهاجرين المغاربيين بسبب "انحرافهم الجنسي"، فقد ربطت هذه الظاهرة بالسعي «لإخفاء الأشكال الجديدة من الهيمنة الاجتماعية والاقتصادية التي يرزح تحتها العمال الشبان من أصول غير أوروبية» وبـ "الحياة المحفوفة بالمخاطر" التي أجبروا على أن يعيشوها باعتبارهم أبناء المستعمرات السابقة.(250) وأما في بريطانيا فإنّ أهم دراسة حول جرائم الشرف قد أنجزها مركز الوئام الاجتماعي Centre for Social Cohesion، وهو مركز أبحاث محافظ مختص في دراسة التطرف الديني (الإسلامي). إن قضايا اللجوء وتوسيع مجالات الخدمات الاجتماعية، والأهم من ذلك مُشكلة تأشيرات السفر (وقد وقفنا على مدى حضور هذه المشكلة في مذكرات ليلى حول «الزواج القسري»، فالشائع بين الناس أن جرائم الشرف كانت ترتكب لأن الفتيات المعنيات كن يرفضن الزيجات المُرتبة خصيصا لأجل حصول أزواجهن على تأشيرات السفر) تؤكد مدى ارتباط جرائم الشرف بالسياسات الأوروبية حول الهجرة.

كل هذه البيّنات تدعمها الباحثة جاكلين روز (Jacqueline Rose) من خلال تفكيكها الحاسم لدور الخطابات المهووسة بجريمة الشرف في تشكيل السياسات الأوروبية حول الهجرة، فهي خطابات «بالية» وذات صبغة «قبَلية» في حين يدعي أصحابها أنها خطابات حداثية وقومية، ومن خلال تقديرها لأولئك الذين يرفضون الأحكام المُعمّمة ويُصرّون على معالجة الموضوع بدقة على ما فيه من تعقيدات.(251) وفي نفس السياق، بينت كلّ من آنّا كورتويج (Anna Korteweg) وجوكسي يورداكول (GÖkÇe Yurdakul) مدى تهافت خطابات الوصم الشائعة، وذلك من خلال دراسة مُقارنة شاملة أنجزتاها حول العلاقة بين الإعلام والنقاشات السياسية بخصوص العنف "المرتبط بالشرف" في بريطانيا وألمانيا

النقاشات الموسعة في فرنسا حول الهجرة والأمن القومي وحول تزايد ظاهرة الإسلاموموفيا على المستوى الأوروبي قد يُفسّر بكونها أضحت خطابا لمراقبة الحدود وللكيفية التي ينبغي أن نراقب بها الحدود". راجع:
Miriam Ticktin, "Sexual Violence as the Language of Border Control : Where French Feminist and Anti-immigrant Rhetoric Meet," *Signs* 33, no. 4 (2008): 864

(250) - Nacira Guénif-Souilamas, "The Other French Exception: Virtu-ous Racism and the War of the Sexes in Postcolonial France," *French Politics, Culture & Society* 24, no. 3 (2006): 27

(251) - Jacqueline Rose, "A Piece of White Silk," *London Review of Books* 31, no. 21 (2009): 5

وكندا وهولندا. وقد ألحتا في دراستهما على أن السياسات المُعتمدة ينبغي أن تنبني على تقدير الطريقة التي يتشكل بها هذا العنف فعليا من خلال تجارب الهجرة. وقد بيّنتا أن استهداف هذا الشكل من العنف وتفكيكه سيكون أكثر جدوى لو نظرنا إليه على أنه نوع من العنف العائلي. ودعتا إلى اعتبار المجموعات النسائية شريكا كامل الحقوق في التعاطي مع الأمر، وإلى أن يتم التركيز على تمكين المرأة باعتبارها مُواطنة بدلا من فرض قيود على الهجرة.(252)

إن جرائم الشرف لا تشغل فقط الدول الأمم المُنزعجة من المهاجرين بل كذلك المنظمات الدولية وهيئات الأمم المتحدة والمجتمعات المانحة والمنظمات غير الحكومية المحلية. وإذا ما نظرنا في جرائم الشرف عن كثب يتبين لنا أنها لا تحدث خارج إطار مؤسسات الدولة الحديثة أو مؤسسات المجتمع الدولي. إنه لا يمكننا معالجة جرائم الشرف كما لو أنها أحداث معزولة أو مرتبطة بقوانين عتيقة أو ثقافات تقليدية. إن جريمة الشرف لا تُضفي المشروعية والمرونة على كل آليّات التنظيم والمراقبة والوسائط الجماعية باعتبارها جُزءًا أصيلا من سُلطة الدولة الحديثة وحسب بل كذلك على الأشكال والمنابر المُعاصرة والعالميّة المُحدّدة للحكم، سواء تعلق الأمر بالمؤسسات الاقتصادية النيو ليبرالية أو بالتدخلات النسوية أو العسكرية ذات الطابع الإنساني.

رياح التغيير

يُفضي بنا ما سبق إلى تناول المُشكل الرابع المُتعلق بطريقة اشتغال تصنيف جريمة الشرف. إن إدانة الثقافة وتحميلها مسؤولية جرائم الشرف لا يتمثل فقط في تسطيح الثقافات وتجريد النُّظُم الأخلاقية من ثراءها وتجاهل التدابير السياسية والاجتماعية الأكثر حداثة التي لا يخلو منها أي مجتمع، بل يتمثّل في محو التاريخ، إذ لا نجد في أيٍّ من النقاشات

(252) - Anna C. Korteweg and Gökçe Yurdakul, “Religion, Culture and the Politicization of Honour-Related Violence,” Paper No. 12, *Gender and Development Programme,* UN Research Institute for Social Devel-opment, October 2010.

المُتعلقة بجرائم الشرف حديثًا عن تأثير التحولات التاريخية الديناميكية في النساء والأُسر ومجريات الحياة اليومية في كل المجتمعات، بما في ذلك تلك المرتبطة بـ «جرائم الشرف».

هناك لازمة تصاحب الأدبيات المُرجفة بجرائم الشرف وهي أن عدد هذه الجرائم في ارتفاع مستمر رغم أن كل المقالات والكتب التي نشرت حول الموضوع طوال العقد الماضي تردد نفس الإحصائية المعزوة بشكل مبهم إلى منظمة الأمم المتحدة، والتي لا نجد تفسيرا لاستقرارها عند الرقم خمسة آلاف جريمة سنويا في العالم. فحتى والدة داليا Dalia في رواية **الشرف الضائع** مُطلعة على هذه الإحصائيات. لا شيء يثبت صحة هذه الإحصائيات طالما أننا لا نملك أدلة موثوقة عن مدى تفشي هذه الجرائم في الماضي، كما أن التعاطي مع هذه الجريمة، وكما لاحظ ذلك جميع المعنيين بالموضوع، يعاني في الوقت الحاضر من مشكلتيْ التبليغ عن هذه الجرائم وتصنيفها. بيد أننا لا نستبعد أن يكون العنف الأسري المسلط على النساء قد تزايد بالفعل في بعض البيئات الاجتماعية. السؤال الذي ينبغي أن نطرحه هو: أين يمكن للمرء أن يجد التفسير المناسب؟

توصّلت بعض الدراسات التي أُنجزت في أوروبا وتركيا وفلسطين/ إسرائيل إلى الإحاطة ببعض العوامل المفسرة لهذا الصنف من العنف المنزلي. من هذه العوامل انزواء الأسرة وانطواؤها في ظل ظروف غير آمنة كما هو الحال بالنسبة إلى الأكراد، ومنها رد الفعل على السلوكيات العنصرية كما هو الحال في بريطانيا وألمانيا وفرنسا، ومنها اعتماد سياساتٍ من شأنها تعزيز السلطة الأبوية التقليدية لمواجهة الاحتلال كما هو شأن الفلسطينيين تحت الاحتلال الإسرائيلي. إن الأمر يرتبط في الكثير من الأماكن بتماسّ هذه المُجتمعات مع أنظمةٍ أخلاقية مغايرة لتلك التي تُنظّم حياتها، ومع أشكال من السلطة تزاحم سلطاتها، كما يرتبط بضعف الاندماج في الدولة ومؤسساتها، بما في ذلك مؤسسات التعليم وسوق العمل، ويرتبط أخيرًا وليس آخرا بأشكال المراقبة المعتَمَدة القائمة على المواجهة.

إنّ الأمر الأكثر أهمية الذي ينبغي الانتباه إليه ليس فقط الطريقة التي حصلت بها تغييرات في العقود الثلاثة الماضية على مستوى مؤسسات الدولة وعلى مستوى أنساق الهجرة والسياسات المتعلقة بالأقليات العرقية وعلى مستوى انتشار وسائل الإعلام

العالمية، وإنما أيضا انتشار الحركات التَّقَوِيّة عبر العالم الإسلامي. وقد تعززت الصحوة الإسلامية بالدعوة إلى أسلمة القانون والمجتمع بطرق شتى. فكيف يتمظهر هذا الانتماء الواعي إلى ما يعتبر الإسلام الصحيح والصالح لكل زمان ومكان في مجال النوع الاجتماعي؟ وما هي آثار هذه الصحوة الإسلامية على حقوق المرأة وعلى العنف الجندري؟ غيرُ خافٍ على أحد أن الإجابة عن هذه الأسئلة ليست سهلة، فتأثيرات الصحوة الإسلامية تختلفُ اختلافًا كبيرا من بلد إلى آخر، ومن مجتمع إلى آخر. كان من المفروض أن تكون هذه التأثيرات جزءًا من أيّ نقاشٍ حول جرائم الشرف. ولكن ذلك نادرا ما حصل.

إن نظرة عابرة للعالم الإسلامي تبين أن "رياح التغيير" التي مسّت جمهور النساء والكثير من نساء النخبة في مصر ولبنان وماليزيا وحتى في الأردن، كما صورتها نورما خوري، ليست هي الرياح نفسها التي احتفت بها خوري من خلال صديقتها المتخيلة داليا، فحملتها إلى مطاعم النُّزُل الفاخرة ونوادي الرقص وفضاءات الحرية الجنسية. فعلى العكس من ذلك، دفعت هذه الرياح النساء نحو ما يعتبرنه أخلاقية إسلامية سامية. إن الرغبات الجنسية خارج إطار الزواج في منظور الحركات التقوية الإسلامية والشريعة الإسلامية ليست أقل إشكالا من المعايير الأخلاقية «التقليدية» المبنيّة على الشرف العائلي. من ذلك أن بعض النساء البدويات المصريات يرفضن القيود الجديدة المفروضة من قبل الإسلاميين -رغم تأييدهن لهم- ويُفضّلن عليها الحُريّات التقليدية التي يعتقدن أن التقاليد القبلية قد حَبَتهُنّ بها.

يؤدي هذا التوجيه للنشاط الجنسي عبر قنوات اللغة والقانون الدينيين إلى بروز ثلاثة اتجاهات في السياسات المتعلقة بالنوع الاجتماعي؛ على الأقل في البلدان التي أعرفها. أولا: تحدو الشبان والشابات المتدينين والمتدينات رغبة في الارتقاء بأنفسهم وبسلوكهم إلى مستوى أخلاقيات القواعد الدينية، ممّا يجعلهم أبعد ما يكونون عن الاحتفاء بالتحرر الليبرالي من القيود والمحظورات الجنسية، فالكثير من النساء يُبدين حرصهن على أن يكن قريبات من الله مع ما يستدعيه هذا القرب من التزامات أخلاقية، بدءًا بالحشمة وانتهاءً

بآداب النكاح وبنوع من الحرص الشديد أحيانا على أن لا يَمسَسهُنّ بشر قبل الزواج.[253] إنّ النساء اللواتي يُظهرن اليوم في كامل أرجاء العالم الإسلامي تديّنَهّن من خلال اللباس الشرعي ومن خلال الحجاب قد اكتسبن استقلالهن الذاتي عن الأسرة وعن المجال العائلي. إن ما يمارسنه من مراقبة ذاتية هو شكل فعّال من أشكال انسجامهنّ مع المعايير الأخلاقية المتعلقة بالحرية الجنسية، وهو لا يقل فعالية عن المراقبة الذاتية التي تمارسها تلك الفئة من البنات اللواتي عرفتُهُن في قبيلة أولاد علي في ثمانينيات القرن العشرين، واللواتي كن يعتبرن الأمر مُتعلقا بسمعة الأسرة. إن المطلوب من الرجال والنساء هو أن يجدوا طريقةً مُثلى للتداول في شأن علاقاتهم البينية في ظل هذه الشروط. إنهم يبتدعون هذه الطريقة بكل السبل. فحياتهن لا تعدمها موسيقى البوب ولا التلفزيون ولا المؤسسات التعليمية المختلطة ولا الأنشطة الترفيهية ولا الاستهلاك، بل إنهن وجدن ضالتهن الجنسية والاجتماعية في بعض المؤسسات مثل الزواج العرفي. إنهن في صراع مع أنفسهن ومع المجتمع.[254] كثيرون لا يعزون ارتداء النساء للحجاب إلى رغبتهن في إظهار تدينهن فقط، بل في إظهار تخلُّقهن بالأخلاق الحميدة، ويتعلق الأمر بتلك الأعداد الهائلة من المحجبات الموجودة في الوقت الراهن في المدارس وفي صفوف العمال وفي الفضاءات العمومية.[255]

ثانيا: مع صعود الإسلاميين إلى الحكم في الربع الأخير من القرن العشرين، وما تبع ذلك من أسلمة القوانين في بلدان مثل باكستان وإيران، ظهرت أنماط غير مسبوقة من

(253) - Fadwa El Guindi, *Veil: Modesty, Privacy, and Resistance,* Dress, Body, Culture (Oxford: Berg, 1999); Saba Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2005).

(254) - Lara Deeb and Mona Harb, *Leisurely Islam* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2013); Lara Deeb and Mona Harb, "Sanc-tioned Pleasures: Youth, Piety and Leisure in Beirut," *Middle East Re-port* 245 (2007): 12–19; Frances Susan Hasso, *Consuming Desires: Family Crisis and the State in the Middle East* (Stanford, Calif.: Stan-ford University Press, 2011).

(255) - Homa Hoodfar, *Between Marriage and the Market: Intimate Politics and Survival in Cairo* (Berkeley: University of California Press, 1997); Arlene Elowe Macleod, *Accommodating Protest: Working Women, the New Veiling, and Change in Cairo* (New York: Columbia University Press, 1991); Mahmood, *Politics of Piety.*

الرقابة ومن إنفاذ المعايير الأخلاقية المرتبطة بالجنسانية، كما ظهرت مفاهيم جنسانية جديدة، وكذلك أشكال جديدة من السلطة (ومن المقاومة). فبعض الحوادث التي وُصفت بأنها جرائم شرف حصلت برعاية الدولة. ذلك يعني أن الأخلاق أضحت مُؤسّسةً على الدين ويتم نشرها من خلال هيئاتٍ تدّعي أنها تحكم باسم الإسلام. إن مختلف أشكال الاعتناق الطوعي للأخلاق التي كنا بصدد وصفها قد حصلت بالتزامن مع تزايد استحواذ الخطاب الرسمي على المسألة الأخلاقية الذي وصل حد التلاعب بها. لقد دخلت لغةٌ جديدة حيّز الاستعمال، لغة المعصية والزنا. أصبحت هذه اللغة توجه جهود الأسلمة التي تقوم بها الدولة في بلدان مثل إيران وباكستان، فضلا على تحكمها في التحديات القانونية والاجتماعية الداخلية الحيوية التي تتطلبها هذه الأسلمة حيثما فُرضت.

ثالثا: نتيجة لهذا الوضع، نشأت توترات بين المؤسسات الدينية الإسلامية والطريقة التي ينتظم بها المجتمع. ففي السنوات الأخيرة أصدر علماء دين كبار في سوريا ولبنان وأماكن أخرى فتاوى أدانوا فيها جرائم الشرف واعتبروها غير شرعية. وكانت لين ولكشمان (Lynn Welchman)، الباحثة في الشؤون القانونية المقيمة بلندن، قد بيّنت في تحليلها للظهور العلني المُفاجئ لرئيس المجلس الأعلى للقضاء الشرعي في فلسطين سنة 2005 ليبدي رأيه في موضوع القتل دفاعا عن الشرف أنه منذ تلك اللحظة فُتح الباب أمام الاحتجاج بالإسلام وبالشريعة الإسلامية ضد جرائم الشرف. لقد كان لذلك الموقف آثار جديدة على مستوى فقه القضاء وعلى مستوى التشريع والمستوى الاجتماعي، ولكنها آثارٌ لم تؤت أكلها بعد.

ولكن جرائم الشرف (والنساء) أضحت في ذات الوقت أدوات في الصراعات السياسية. ففي الأردن مثلا تتوفر وثائق مهمة عن الطريقة التي توسّل بها الإسلاميون بجرائم الشرف في مواجهتهم لجهود الناشطات النسويات المدعومات من العائلة الملكية لإصلاح قانون العقوبات. لقد عرقل هؤلاء الإسلاميون الشعبويون هذه الجهود عبر الزعم بأنها مؤامرة غربية تهدف إلى تقويض المجتمع الأردني وتدمير أخلاقه. إن موقفهم مثير للسخرية حقا لأن القوانين المعتمدة في جرائم الشرف اقتبسها القانون الأردني من

قانون بونابارت ومن القانون العثماني ومن القانون العام البريطاني.[256]

يختزن هذا التعامل المُتغير مع مسألتي الجنسانية والشرف تحوّلات مهمة، ليس فقط على مستوى الخطابات ذات الصلة بل كذلك على مستوى المؤسسات التي أضحت الآن معنيّة بجرائم الشرف. ولذلك فإن كلّ تشخيص للعنف الجندري عبر عزوه للثقافة التقليدية المُتخلفة أو الهمجيّة إنما من شأنه أن يصرف أنظارنا عن هذه الديناميكية التاريخية الضرورية لكلّ من يَرُوم تحليل ظاهرة العنف هذه، ولكل من يبذل جُهدًا لتعبئة الناس ضدها. لقد حان الوقت للتوقف عن الحديث عن «المعتقدات الثقافية البالية» و«القوانين الآتية من الصحراء» وعن الجهود المبذولة لـ «فَهْم» سر قتل بعض المُنتمين إلى ثقافات غريبة بناتهم. وحتى نسويات العالم الإسلامي مدعوّاتٌ إلى مزيدٍ من الحذر في التعامل مع موضوع الشرف، فرغم إدراكهن لما في الخطابات النسوية الغربية من نزعة عنصرية، ورغم انتباههن إلى خطورة خطابات الصراع الحضاري، إلا أنّ مخاوفهن من الأصولية الإسلامية تقف أحيانا حائلا بينهن وبين الفهم السليم للظاهرة. هكذا كان الحال مع شبكة «نساء في ظلّ قوانين المسلمين» (WLUML) التي نظمت حملة بعنوان «أوقفوا رجم النساء وقتلهن» (وسأتولى مناقشة ذلك في الفصل الخامس) خلطت فيها خلطًا عجيبا بين ممارسات لا رابط بينها، وأطلقت من خلالها العنان لكل المهووسين بالرعب والجنس المرتبطيْن بجرائم الشرف العابرة للزمن، وذلك في إطار مواجهة الأصولية الإسلامية.

معضلات تواجه الناشطات النسويات

إن قدرة جريمة الشرف على تأليب الناس تؤهلها لتصبح تصنيفا نشطا يؤدي وظائف سياسية وثقافية مهمة طالما أنه ينفرد بخاصّية الجمع بين الإثارة الجنسية والرعب الأخلاقي

(256) - Lama Abu-Odeh, "Crimes of Honour and the Construction of Gender in Arab Societies," in *Feminism and Islam : Legal and Literary Perspectives,* ed. Mai Yamani and Andrew Allen (New York: New York University Press, 1996).

وبالقدرة على استيعاب أفعال متنوعة واستنفادها. إنني لا أهدف من وراء سعيي إلى إعادة النظر في مدى جدوى هذا التصنيف وصحته إلى الدفاع عن العنف الذي يحيل عليه ولا إلى تبريره، كما أنني لا أهدف أيضا إلى الاستنقاص من قيمة جزء كبير من الجهود الإصلاحية التي جرت بمقتضاه. إن هدفي يتمثل أولا في إعادة توجيه الأنظار نحو الدور الذي لعبته الظروف التاريخية وبعض التشكّلات السياسية المحددة، حتى أصبحت بعض أشكال المعاناة موضع اهتمام جدي وواسع النطاق في حين يجري التعتيم على أشكال أخرى فلم تحظ بأي توصيف. ويتمثل ثانيا في تعقّب الآثار المُختلفة المُنجرّة عن هذا الاهتمام المُنظّم بجريمة الشرف، والتي يجعلها الخطاب الراهن المهيمنة في باب انتهاكات حقوق الإنسان والنساء. ولستُ من الذين يقللون من شأن العنف الأسري كما يفعل البعض، فيشيرون على سبيل المثال إلى تزايد وفيات النساء بسبب حوادث الطرقات. ولست حتى من الذين يلفتون الانتباه إلى العدد المتزايد من النساء اللواتي يقعن ضحية العنف الممنهج والعسكري، سواء بسبب سوء التغذية والفقر أو بسبب القنابل الحارقة. فليس هناك أي مبرر للتستر على أضرار العنف القائم بين الأشخاص وتجاهل أشكاله الجندرية أو الجنسانية. إنّ جعل العنف ضد المرأة والغنف الجنسي قضية قانونية وأخلاقية عمومية وإخراجها من حيز الكتمان أو من كونها مجرد مسائل عائلية خاصة هو من أهم إنجازات الحركة النسوية. لكن الإشكال يتأتى من إعراضنا المستمر عن مقارنة معدلات القتل والاعتداء اللذين يرتكبهما الأقارب والأحبّة في المجتمعات التي تكون فيها المرأة ضحية جريمة شرف بتلك التي تحصل في المجتمعات التي لا يكون فيها الشرف قادحًا للقتل أو مُبررا له عُرفًا وقانونا. إن الوقوف على التفاصيل مهم جدا، فصفتي الأنثروبولوجية تُحتم عليّ التعمق في دراسة أنظمة مختلفة من الجندر والسلطة والأخلاق. ولكن مقتضيات الوقوف على التفاصيل تحتم علينا النظر بشكل منهجي في شأن جميع المؤسسات السياسية والقانونية التي تدور في كنفها الحياة اليومية في مختلف مناطق العالم بما في ذلك العنف.

لقد كان اهتمامي مُنصبًّا على ضبط المعطيات التي خلعت على جريمة الشرف لبوسا

ثقافيا، والآثار المترتبة عن تفشي هذه المقاربة.[257] وقد وقفنا على المجالات المفصلية التي استُعمل فيها هذا التصنيف. لقد درسنا حضور تصنيف جريمة الشرف في مشاريع ومستويات سُلطوية متباينة، وشرعنا في تفكيك آثارها في مختلف المجالات والأماكن. تضمنت هذه المشاريع حفظ النظام، وإقصاء المهاجرين، وتدخل كلّ من الدولة وهيئات الخدمات الاجتماعية لإخضاع الجماعات القروية والحضرية الهامشية، والسعي المُبيّت لبسط الهيمنة عن طريق جماعات قومية أو طبقية أو عرقية، والدفاع عن القيم الليبرالية التي تُغذي النزعة الاستقطابية بين الغرب والآخرين، وجذب التمويلات للمشاريع والبحوث النسوية، وعسكرة العالم، واعتماد أشكال جديدة من الحوكمة العابرة للحدود باسم الحقوق أو باسم النزعة الإنساونوية.

هناك مؤشرات على أن تصنيفات ثقافية أخرى ستقفز إلى دائرة الاهتمام مستقبلا. ينبغي أن ننتبه إلى ذلك ونكون حذرين كذلك في التعامل معها. تُعتبر مسألة تعدّد الزوجات مُرشحة لأن تكون مادة لحملة صليبية أخلاقية جديدة يتم من خلالها النسج على مِنوال حملات «الزواج لقسري» الذي شغل نسويات الحوكمة وأصبح الثيمة الرئيسية للعديد من قصصهن المثيرة الرخيصة المبنية على الواقع ومن نشاطهن السياسي.[258] وستتغذى هذه التصنيفات مُستقبلا من التشكلات السياسية والثقافية الجديدة التي تشمل النقاشات الدينية حول زواج المثليين، والجدل بخصوص الأنظمة القانونية المُتنافسة، وتركيز المحاكم الشرعية في أوروبا، وظهور عدد من المنظمات الدولية الإسلامية الإصلاحية، وديناميات سياسات الهوية الإسلامية، وتبرير استمرار التدخل العسكري في البُلدان الإسلامية بحجة

---

(257) -كتبت صبا محمود: " ليس هناك موضوع استدلالي يبني علاقة بسيطة بالواقع الذي يُفترض أنه يحيل عليه، بل إنّ تمثيلات الوقائع والأشياء والأحداث تمر حتما عبر وسائط السُلطة التي تدور في كنفها ومن خلالها تتخذ شكلها المحدد." راجع:

Saba Mahmood, "Feminism, Democracy, and Empire: Islam and the War of Terror," in *Women's Studies on the Edge,* ed. Joan W. Scott (Durham, N.C.: Duke University Press, 2008), 97

(258)- Janet Halley, Prabha Kotiswaran, Hila Shamir, and Chantal Thomas, "From the International to the Local in Feminist Legal Responses to Rape, Prostitution/Sex Work, and Sex Trafficking: Four Studies in Contemporary Governance Feminism," *Harvard Journal of Law and Gender* 29 (2006): 335–423.

نشر «حكم القانون» فيها. وتفوح من هذين التمثيلين حول معاناة المرأة، أي تعدد الزوجات والزواج القسري، رائحة الجنس (المرأة الحريم والمرأة المغتصبة). هاتان المقولتان تشتغلان بكيفية مختلفة نسبيا عن تلك التي تشتغل بها مقولة جريمة الشرف، ولذلك تختلف آثارهما السياسية والاجتماعية. إنهما مقولتان تحيلان على انتهاكاتٍ حقيقية مُسلطة على المرأة ومن ثمة على معاناة حقيقية في كثير من الحالات، ومن هنا فهما ستفتحان مجالاتٍ جديدة للمهتمين بالحقوق، والباحثين، والساعين إلى التدخل في شؤون الغير. ومثل مقولة جريمة الشرف؛ ستجعل منهما الناشطات النسويات والمدافعون عن حقوق الإنسان أحاجي وألغاز أخلاقية وسياسية.

الفصل الخامس

الإطار الاجتماعي لحقوق المرأة المسلمة

كان لدى فيروز الكثير من الأخبار الهامة التي كانت تود إطلاعي عليها، وذلك عندما زُرتها بعد تغيبي مدة عام قضيته بعيدا عن القرية. لقد تركتها آخر مرة التقيتها فيها تكابد الخوف خشية أن تكون مصابة بمرض السرطان. ولكن الأطباء أكدوا لها أن الورم الذي استأصلوه من جسدها كان ورمًا حميدًا. حدثتني عمّا عاشته من عذاب وكيف كانت تقضي الليل تبكي أطفالها الذين سيتيتّمون بعدها في حال وفاتها. ولكن حمدا لله، ها هي اليوم تُقبل من جديد على الحياة وتستعيد نضارتها وحيوتها وإصرارها على الحياة. يومًا ما رغبت في أن تطلعني على شيء، فأخذتني صُحبة ابنتها وزوجة ابنها الجديدة وانطلقنا سيرا على الأقدام. كانت ترتدي فستانا طويلا ناعم الملمس، ولكنها كانت مثل كل نساء القرية تغطي رأسها بغطاءٍ أسود. سلكنا طرقا ترابية مُتعرّجة حتى وصلنا الأرض الزراعية المفتوحة التي تحيط بالقرية. حينئذ أشارت بيدها بكل فخر إلى بناية من ثلاثة طوابق قيد الإنشاء وسط حقول القمح. ثم ما لبثت أن أخذتني من يدي لاستطلاع البناية، فلبيت الطلب رغم انزعاجي من صعود الدرج الحلزوني الطويل ومن تخطي أكداس الركام. في الأثناء أرتني الباب الجانبي وقد سُدّ بالطين. حصل السدّ بعدما دخلت في نزاعٍ مع شقيقها الأصغر.

والسبب في هذا النزاع أنّ والدها كان من كبار مُلاك الأرض في القرية وكان شخصا مثيرا للاهتمام لطالما أُعجبت به. ولكن منذ وفاته دخلت هي وأخواتها في صراع مع أشقائهن لنيل نصيبهن من الميراث. وفي سبيل ذلك اشتكينهم إلى عمدة القرية ولكن دون جدوى، فلجأن إلى المحاكم. اضطرت إلى دفع خطايا مالية كثيرة بعد أن أبلغ عنها شقيقها السلطاتِ لأنها خالفت القانون وبنت منزلا على أرض زراعية وزودته بالكهرباء والماء الصالح للشراب. لقد رفض أن يُفوّت لها في بضعة أمتار من الأرض حتى تتمكن من فتح باب جانبي من الجهة المحاذية لأرضه. ولما كُنا على سطح المنزل نتمتع بمنظر الحقول

الجميلة، وبعد أن أخرجت دجاجاتها من القنّ وأطلقتها تسرح تحت أشعة الشمس، أخبرتني بتفاصيل «معركة الميراث»: بموجب أحكام الميراث في الشريعة الإسلامية يحق لها وشقيقاتها الثلاث الحصول على نصف مساحة الأرض التي تركها والدهم والنصف الثاني يُقسم مناصفة بين شقيقيها. فللذكر مثل حظ الأنثيين كما تقول. لقد تملكها الغضب لأن شقيقها رفض أن يُمكنهُنّ من نصيبهن الشرعي. لقد نغّص عليها حياتها.. وأخيرا وافق على أن يسمح لها بفتح الباب الجانبي ولكن مقابل فدّان كامل من الأرض التي ورثتها عن أبيها.

في الحقيقة كنت حزينة وأنا أسمع أخبار هذا النزاع العائلي. كان ذلك الأخ الشقيق لاعب كُرة قدمٍ ممتاز في شبابه، لذلك أحجم عن تحمل أية مسؤولية في إدارة الأرض وفوّض الأمر لوالده. لقد كان الطفل المُدلل في العائلة، وخاصّة من قبل أخته الكبرى. ولكنه اليوم يُعرض عنها ويقاطعها، بل ويتجرأ عليها بالكلام النابي. أما أخوها الأكبر فكان يُحييها كلما صادفها في الشارع بعبارته الشهيرة «يا بنت ابُوي» ولكنه كفّ عن استدعائها إلى بيته. كانت فيروز امرأة جريئة، فلم تتوان عن اتهام شقيقيها بالجشع مُستنكرةً رفضهما التفويت لها في تلك الأمتار لفتح الباب الجانبي. إنهما يسعيان دوما إلى الاستئثار بالأرض. لقد كانت تحدوها رغبة عارمة في أن تتملّك شيئا ما، أسوة بزوجة صهرها التي بنت منزلا على أرض حصلت عليها من والديْها. والأمر طبيعي، فقد كان هناك دومًا شيء من الغيرة بين نساء القرية. لذلك ما فتئت فيروز تقول: «هذا المنزل منزلي ومنزل أبنائي» ثم تزيد الأمر توضيحا بالتأكيد على أن المنزل الذي تقيم فيه هو منزل عائلة زوجها وليس لها فيه أي نصيب.

أليست هذه المعركة نموذجا من الحرب على النساء التي يسعى الكتاب الشعبيون على أن يجندونا فيها؟ وبالفعل، اتهمت فيروز شقيقها بأنه يشن عليها حربا، ولكن النظر المُتأني يقودنا إلى إدراك أن هذه المعركة ليست مجرد صراع مع النظام الأبوي الإسلامي. ماذا عن مشكلة حقوق المرأة المسلمة التي تكفّل بها أولئك الذين يقودون حملة صليبية أخلاقية ضد الإسلام وضد الثقافة الإسلامية؟ فالحقوق التي تُناضل فيروز في سبيل نيلها هي الحقوق

التي منحتها إياها الشريعة الإسلامية. ثم إنّ مطالب فيروز تحظى بدعم شيوخ القرية ومحاكم البلد. ورغم أن شقيقها أضحى أكثر تدينا مما كان عليه يوم كان لاعب كرة قدم، فإنه ينكر عليها هذه الحقوق. ومن ناحية أخرى فإنّ القانون الذي دفعت بموجبه خطايا بسبب بنائها منزلا على أرض زراعية لم يكن قانونا تمييزا مُجحفا، فهو يُطبّق على الجميع ذكورا وإناثا. إنّ الفضل في نيلها حقوقها لا يعود فقط إلى إصرارها وعزيمتها، بل كذلك إلى أولئك الرجال الذين ساندوها ووقفوا إلى جانبها، بمن فيهم زوجها التاجر الثري. كانت فيروز تُبرر كفاحها لنيل نصيبها الشرعي من الميراث بأنها تريد بناء منزلٍ يكون ملكا حصريا لها ولأبنائها الثلاثة الذين سيتقاسمون الطوابق الثلاثة. وعلى هذا الأساس، سيكون من حقّ أبنائها في المستقبل أن يرثوا من أبيهم ومن أمهم على حدّ سواء.

لقد أردتُّ من خلال قصة فيروز أن أذكّر الجميع بأن حقوق المرأة المسلمة هي محل دفاع في بعض المناطق المخصوصة من قبل مجموعة متنوعة من المؤسسات وعبر وسائل عديدة، بما في ذلك الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي اللذين تعتمدهما الدولة. علينا إذًا أن نعترف بأنّ حقوق المرأة المسلمة التي علينا النضال من أجلها والجدال فيها والنظر في بعدها التاريخي ومن زاوية المشتركات الثقافية، وعلينا العمل على تحقيقها على أرض الواقع وتنظيم الحملات لأجلها وتمويلها، لها إطارها الاجتماعي النشط جدا في عالمنا المعاصر.

لقد انبنى الحس العام الجديد حول حقوق المرأة في العالم، وتحديدًا حول إنقاذ المرأة المسلمة، على مجموعة مُتنوّعة من النصوص عن محنة المرأة في العالم الإسلامي غذت المخيال الغربي. وتتراوح هذه النصوص بين وثائق هيئات الأمم المتحدة والقصص المصورة والخطب السياسية حول طلاء أظافر النساء في أفغانستان. لقد أضحى مفهوم «حقوق المرأة المسلمة» مفهوما طيّارا عابرا للقارات، إذ نجده في محلات بيع الكتب في المطارات، وفي قاعات تدريس الطلاب، وفي مكاتب السياسات الحكومية، وفي مُنتديات الأمم المتحدة في نيويورك وجينيف، وفي مقرات المنظمات النسوية المحلية في باكستان وماليزيا، وفي المسلسلات التلفزيونية في سوريا ومصر، وفي عقود زواج نموذجية غير مسبوقة في

الجزائر والمغرب، كما نجده في صلب مشاغل المجموعات البحثية في مساجد أمريكا الشمالية. وعليه، فإنّ السؤال الذي يطرح نفسه هو: كيف نفهم ترحّل هذا المفهوم عبر كل هذه المنتديات وكل هذه الحوامل المعرفية وووروده على كل الألسنة؟ لقد أفضى الاهتمام بحقوق المرأة المسلمة إلى اعتماد كلّ السبل الممكنة للتداول في شأنها، من إنشاء المواقع الإلكترونية إلى إقامة الملاجئ لاستقبال النساء المعنّفات إلى الانخراط في النزاعات حول الميراث في المناطق القروية.

كيف يمكن لنا في ظل هذه المواقع والأشكال النضالية المُتكاثرة أن نُحدّد معنى الحقوق؟ إذا افترضنا عدم وجود أشياء، شأن الحقوق، قابلة للقياس استنادا إلى جدول قياسات مُرتب من 1 إلى 10 وفق معايير دولية، وعلى أساسه نطرح أسئلة لمعرفة وضعية حقوق المرأة المسلمة، وهل تتمتع بحقوقها أم لا، وفي حال تكون الإجابة بنعم، فما حجم هذه الحقوق، أمكننا حينئذ أن نفهم بكيفية أفضل السياسات الدولية والوطنية المتعلقة بالحقوق. لا أود أن أخوض في الأسئلة الممجوجة حول ما إذا كانت المرأة المسلمة ترغب في نيل حقوقها أم لا، أو مقدار الحقوق التي ستكتسبها أو ستفقدها إذا ما تبنّت القانون الوضعي عوض الشريعة الإسلامية، أو ما إذا كانت في حاجة إلى من يدافع عنها حتى تنال حقوقها. إن اهتمامي منصب على تعقّب مدى حضور حقوق المرأة المسلمة في مختلف الفضاءات الاجتماعية التي تنشط فيها، وكذلك على من يستعمل هذا المفهوم وكيف يستعمله، وكيف هو مفهوم متحوّل.

ما الذي سنظفر به إذا ما نأينا بأنفسنا عن المفردات المعهودة وعن الحس العام اللذين تمّ الإقرار بموجبهما أن المرأة المسلمة مضطهدة وليس لها حقوق، أو تكاد، واستبدلنا كلّ ذلك بتتبع حقوق المرأة المسلمة وهي تبحر عبر عوالم ومشاريع مختلفة؟ لقد وقفنا على الكيفية التي تم بها تداول هذا المفهوم في الجدل القائم حول الموضوع في الولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا، وفيما ينشر هناك من وثائق ذات الصلة، بما في ذلك التشريعات التي صدرت ضد «جرائم الشرف» والأصوات التي علت مُندِدة بـ«الزواج القسري». ولكننا لم نقف على الطريقة التي يضبط بها هذا المفهوم عمل الناشطات النسويات ميدانيا، ولم

ندرس الطريقة التي يغيّر بها حياة النساء أمثال فيروز وأمل وزينب في مناطق مختلفة من العالم الإسلامي. أمّا بخصوص عديد المنظمات المُهتمّة بالحقوق فيمكننا أن نسأل: ما أثر الأعمال التي أنجزتها باسم حقوق المرأة المسلمة في أماكن مختلفة ولمصلحة مختلف النساء؟

قد يبدو الحديث عن إطار اجتماعي للحقوق غريبا نوعا ما، ولكنني استعملت هذه العبارة لأشير إلى أن المجال الوحيد الذي يمكن أن توجد فيه حقوق المرأة المسلمة هو ذاك المُرتبط بمسرحها الاجتماعي. ولا أعني بذلك فقط أن تلك «الحقوق» تتعاورها التفاعلات الاجتماعية أو أن بيئات اجتماعية مختلفة تستنبتها، ولكنني أعني كذلك أن هذا المفهوم يتخذ أشكالا مختلفة باختلاف الشبكات الاجتماعية والوسائل التقنية التي يمر عبرها. وتتراوح هذه الوسائل التقنية بين المسلسلات التلفزية وحلقات النقاش، مرورا بتعاونيات التطريز بالخرز ودورات التدريب على الوعي الجندري.[259]

إنني لا أستخدم مصطلح «حقوق النساء المسلمات» إيمانا مني بوجود شيء ما تشترك فيه جميع النساء المسلمات أو يضفي على حياتهن وطريقة حصولهن على حقوقهن نوعا من الفرادة، وإنما أستعمله، وكما بينت ذلك منذ المقدمة، لاعتقادي بوجود شيء اسمه «المرأة المسلمة» وبأن الأعمال والنقاشات التي تمت بمقتضى هذا المفهوم أضحت من الأمور الشائعة. كان بإمكاني الاختيار عشوائيا من بين عدد من المناطق التي تنشط فيها المنظمات

---

(259) -نبّهنا أروج أبّادوراي Arjun Appadurai إلى أنّ مفهوم الإطار الاجتماعي للأشياء يقتضي أن يتم تداول هذه الأشياء على أكثر من صعيد. راجع:
Arjun Appadurai, ed., *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).
وأمّا سالي أنجلر ماري Sally Engle Merry فقد أدخلت فكرة تعميم الحقوق الإنسانية للمرأة. راجع:
Sally Engle Merry, *Human Rights and Gender Vio-lence: Translating International Law into Local Justice,* Chicago Series in Law and Society (Chicago: University of Chicago Press, 2006).
وأمّا برونو لاتور Bruno Latour وغيره من إثنوغرافيي العلوم فقد تعلمنا منهم الاهتمام بالوسائل التي يتم بها تسويق المفاهيم. راجع:
Bruno Latour, "Circulating Reference: Sampling the Soil in the Amazon Forest," in *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999
للاطلاع على مقاربة إثنوغرافية حقوقية مغايرة تركز على الفنون راجع:
Susan Slyomovics, *The Performance of Human Rights in Morocco* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2005).

المدافعة عن حقوق المرأة أو التي تناضل فيها النساء للحصول على حقوقهن، ولكني اخترت عن سابق إصرار وترصد مصر وفلسطين لأنهما المنطقتان اللتان أنجزتُ فيهما بحوثا عن النشاط النسوي.[260]

مصر: الرمال المتحركة

تُعد مصر مجالا جيّدا للبحث في المسرح الاجتماعي لحقوق المرأة، فتاريخها غنيّ بالنشاط النسوي الموثق توثيقا جيدا. لقد أنجبت مصر عددًا كبيرًا من النساء المُتعلمات اللواتي انخرطن في المنظمات السّاعية إلى النهوض بحقوق النساء والقائمة على خدمتهن. عددٌ من هذه المنظمات يُعد جزءًا مما يمكن اعتباره صناعة التنمية التي تهدف إلى تمكين المرأة. وتحظى حقوق المرأة في مصر (التي لا ترتبط في الغالب بالمرأة المسلمة لأسباب سياسية وجيهة اعتبارًا لتاريخ مصر القومي وللتركيبة السكانية المُختلطة، إذ تضم مسلمين وأقباطا) بإطار اجتماعي عريق وثري. ويعتبر تأسيس الاتحاد النسائي المصري في عشرينيات القرن العشرين أحد المؤشرات على هذه العراقة وهذا الثراء. وقد شاركت زعيمات هذا الاتحاد في المُلتقيات الدولية حيث تبادلن الآراء مع مُناضلات في سبيل حق المرأة في التصويت من فرنسا والولايات المتحدة الأمريكية والهند. والحقيقة أن حقوق المرأة كانت مطروحة للنقاش في مصر قبل هذا التاريخ وذلك من خلال النشاط النسوي الاستعماري الذي تحدثت عنه في الفصل الأول في معرض حديثي عن أفغانستان. اللحظة التدشينية الأكثر أهمية في هذا التاريخ النسوي المصري هي لحظة أصدر المصلح المصري قاسم أمين سنة

(260) -على الرغم من أن الحالات التي درستها استقيتها من بحوثي التي أجريتها كلّها في العالم العربي، فإنني على وعي تام بهذا الانحراف الذي يربط على الدوام الإسلام بالعالم العربي في حين أن المسلمين موجودون في كل بقاع العالم. للظفر بتحليل جيّد لظاهرة " المرأة المسلمة" راجع:

Miriam cooke, "The Muslimwoman," *Contemporary Islam* 1, no. 2 (2007): 139–154; for counterweights to the focus on the Arab world, see Elora Halim Chowdhury, Leila Far-sakh, and Rajini Srikanth, "Introduction-Engaging Islam," *Interna-tional Feminist Journal of Politics* 10, no. 4 (2008): 439–454.

1899 كتابه الخطير **تحرير المرأة**. وقد تجاوزت شهرة الكتاب العالم العربي ليصل صداه إلى مناطق أخرى.[261]

وبعد المرحلة الحرجة التي يُسميها الباحثون نسويّة الدولة التي ميّزت فترة حكم جمال عبد الناصر في خمسينيات وستينيات القرن العشرين، حيث أُغلقت جميع المنظّمات النسائية المستقلة ولكن في المقابل سُنّت قوانين ثورية لفائدة المرأة مثل حقها في التعليم وفي الشغل ومثل حقوقها كعاملة وحقها في عطلة الأمومة وحقها في تدخل الدولة لرعايتها، دشّن عهد السادات حقبة جديدة في حياة النسوية المصرية واصلها حسني مبارك الذي أطيح بحكمه بشكل دراماتيكي سنة 2011.[262] فقد أدّى اعتماد السادات إصلاحاتٍ اقتصادية نيو ليبرالية وانفتاحه على الولايات المتحدة مستهل السبعينيات إلى سحب الكثير من التشريعات الهامة التي كانت ترمي إلى حماية المرأة، مما فتح الباب على مصراعيه أمام مُختلف منظّمات المجتمع المدني بدءًا بالإسلاميين وانتهاء بالناشطات النسويات، والكثير من

---

(261) -لمزيد التفاصيل حول الحركة النسوية المصرية والشرق أوسطية المبكرة. راجع:
Lila Abu-Lughod, ed., *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East,* Princeton Studies in Culture/Power/History (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1998); Margot Badran, *Feminists, Is-lam, and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1995); Beth Baron, *Egypt as a Woman: Nationalism, Gender, and Politics* (Berkeley: University of California Press, 2005); Marilyn Booth, *May Her Likes Be Multiplied: Biography and Gender Politics in Egypt* (Berkeley: University of California Press, 2001); Afsaneh Najmabadi, "Crafting an Educated Housewife in Iran," in Abu-Lughod, *Remaking Women;* Hoda El Sadda, 'Imad Abu Ghazi, and Jabir 'Usfur, *Significant Moments in the History of Egyptian Women* (Cairo, Egypt: National Council for Women, Committee for Culture and Media, 2001).

(262) - حول نسوية الدولة راجع:
4. Laura Bier, *Revolutionary Womanhood: Feminisms, Modernity, and the State in Nasser's Egypt* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2011); Mervat F. Hatem, "Economic and Political Liberation in Egypt and the Demise of State Feminism," *Interna-tional Journal of Middle East Studies* 24, no. 2 (1992): 231–251; Mer-vat F. Hatem, "In the Eye of the Storm: Islamic Societies and Muslim Women in Globalization Discourses," *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 26, no. 1 (2006): 22–35; Cynthia Nel-son, *Doria Shafik, Egyptian Feminist: A Woman Apart* (Gainesville: University Press of Florida, 1996); El Sadda, Abu Ghazi, and 'Usfur, *Signifi cant Moments.*

هؤلاء كانوا يتحركون في إطار مشاريع ونماذج تنموية، حتى تلعب دورًا أكثر حيويّة في المجتمع، وذلك عبر تعويض الدولة في حماية المرأة في بعض المجالات، في إطار التعديل الهيكلي للاقتصاد الذي تبنّاه السادات.(263)

وفي ثمانيات وتسعينات القرن العشرين ظهرت موجةٌ جديدة من المنظمات النسائية غير الحكومية وتَعزّز نشاطها بعودة المؤسسات الدولية إلى النشاط في مصر بشكل كامل، شأن مؤسسة فورد ومجلس السكان وصندوق الطوارئ الدولي للأطفال التابع للأمم المتحدة (اليونيسيف)، وبحصول مصر على مساعدات ضخمة من الحكومات الأوروبية وحكومة الولايات المتحدة الأمريكية جزاء توقيعها معاهدة سلامٍ مع إسرائيل. وإثر ذلك، تكثفت الأنشطة المُتعلقة بحقوق المرأة مع مشاركة مصر في المؤتمرات الدولية ذات الصلة منتصف التسعينيات. من أبرز هذه الأنشطة استضافة مصر للمؤتمر الدولي للسكان والتنمية وإرسال مندوبين لحضور أشغال المؤتمر العالمي الرابع للمرأة المُنعقد في بيكين.(264)

لقد جعلت الأموال الضخمة التي منحتها الحكومات والهيئات الدولية لمصر من الدفاع عن حقوق المرأة وتقديم خدمات لها صناعةً متنامية. فخلال فترة حكم مبارك، ورغم القيود الصارمة المفروضة على أنشطة منظمات المجتمع المدني ورغم حملات القمع الحكومية الدورية، كان هناك عشرات الآلاف من المنظمات غير الحكومية تنشط في مصر. لقد عكست المنظمات النسائية غير الحكومية ما طرأ على الساحة السياسية والاقتصادية المصرية من تحولات، وأثبتت في ذات الوقت دور التنظيم السياسي العابر للحدود والمبادلات الاقتصادية والعلاقات الطبقية البينية والتحولات التاريخية القومية في تحديد

---

(263) - Maha M. Abdelrahman, *Civil Society Exposed : The Politics of NGOs in Egypt,* Library of Modern Middle East Studies (London : Tau-ris Academic, 2004), 54; Maha M. Abdelrahman, "The Nationalisation of the Human Rights Debate in Egypt," *Nations and Nationalism* 13, no. 2 (2007): 285–300

(264) - Nadje Sadig Al-Ali, *Iraqi Women : Untold Stories from 1948 to the Present* (London : Zed Books, 2007); Siham 'Abd al-Salam, *Al-munazzamat al-ahliyya al-saghira al-'amila fi majal al-mar'a* [Small civil society organizations working on women's issues] (Cairo, Egypt: Dar al-'ayn li al-nashr, 2005).

المسرح الاجتماعي لحقوق المرأة.(265)

وقد كشفت دراسةٌ أنجزتها مجموعةٌ من الناشطات النسويات في التسعينيات عن وجود علاقة بين المنظمات النسائية والسياق العام الذي يؤطر أنشطتها. بيّنت عالمة الأنثروبولوجيا نادية صادق العلي المقيمة حاليا في بريطانيا أنّ ما عرفته هذه المنظمات النسائية من جدل وما عاشته من صراعات إنما هو «مرآةٌ عاكسة للثقافة السياسية المصرية».(266) من ذلك حدّة النقاشات حول التمويل الأجنبي لهذه المنظمات لأن الناشطات النسويات كنّ حريصات على استقلاليتهن السياسية ومُتحفّظات إزاء التأثير الأمريكي المحتمل المصاحب لهذه التمويلات. لقد كان حرصهن وتحفظهن حقيقيًّا، رغم أنّ دراسة استقصائية أُنجزت لاحقا وشملت ما يناهز الستين منظمة مصرية غير حكومية قد بيّنت أنه بالرغم أن المنظمات المحلية كانت تسعى جاهدةً للحصول على تمويلاتٍ أجنبية، فإنها كانت في الوقت ذاته تشتكي من الطرق التي يعمد إليها المانحون للحدّ من حرية أنشطتها ولإجبارها على «تصميم أهداف ومشاريع تتماشي وأولوياتهم».(267)

لقد ألحق السياق السياسي والاقتصادي ضررا كبيرا بحقوق النساء وذلك عندما حُدّدت القنوات التي يتم من خلالها الاشتغال على هذه الحقوق وجُهّزت التكنولوجيات التي يقع على عاتقها التعاطي معها. لقد عرف الإطار الاجتماعي للحقوق في مصر في العقد السابق للثورة ثلاثة تحولات هامة:

1- تدجين الحكومة لهذه المنظمات

2- اشتباكها مع الهيئات الإسلامية والخطاب الديني

(265) - للظفر بتحليل دقيق حول هيكلة حقوق المرأة في مصر وعوائق النشاط النسوي هناك راجع:
Rabab El Mahdi, "Does Political Islam Impede Gender- Based Mobilization? The Case of Egypt," *Totalitarian Move-ments and Political Religions* 11, no. 3 (2010):379–396

(266) - Nadje Sadig Al-Ali, *Secularism, Gender, and the State in the Middle East: The Egyptian Women's Movement,* Cambridge Middle East Studies (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 20.

(267) - Abdelrahman, *Civil Society Exposed,* 182–1B3.

3- اتخاذها بُعدا تجاريا وتحوّلها إلى شركات

فبدايةً من التسعينيات لم يقف الأمر عند تغيّر الطريقة التي تعاطت بها المنظمات الحكومية، شأن المجلس القومي للمرأة أو المنظمات الأجنبية غير الحكومية مع حقوق المرأة بل تعداه ليشمل سياسات المجموعات الناشطة في مجال الدفاع عن حقوق المرأة ومشاريعها وعمليات التسويق لأنشطتها فأضحت هذه المجموعات مشدودة إلى حقوق الإنسان العابرة للحدود ومُنخرطة في الشأن المحلي حيث فشا الشعور الديني بين الناس وكسب مشروعيةً هائلة.

أعادت الانتفاضة التي أطاحت بالنظام القائم في مصر سنة 2011 تشكيل المشهد السياسي، فحازت حقوق النساء في مصر اهتمام وسائل الإعلام وتجنّدت لها مجموعات كثيرة بمناسبة الانتخابات وكتابة الدستور الجديد.(268) لكن المؤكد حتى الآن هو أن المسألة استفزّت الساحة الدولية ووسائل الإعلام وأثارت جدلا محليا مُنذ اللحظات الأولى لُمظاهرات ميدان التحرير. (269)

سطو المنظمات الحكومية على حقوق المرأة

جسّد إحداث المجلس القومي للمرأة سنة 2000 بمُوجب مرسومٍ رئاسي الطريقة التي سطت بها المُنظّمات الحكومية على حقوق المرأة، وقد بين أحد الملاحظين أنه «تمّ تشكيل

---

(268) -بعد "الربيع العربي" تكاثرت بسرعة كبيرة الأدبيات المتعلقة بالمرأة واحتدمت النقاشات حول تأثير هذا الربيع على المرأة. للاطلاع على أول تقييم للتمثيلات الإعلامية للموضوع راجع:
Lila Abu-Lughod and Rabab El Mahdi, "Beyond the 'Woman Question' in the Egyptian Revolution," *Feminist Studies* 37, no. 3 (2012): 683–691. Mona El Tahawy's "Why Do They Hate Us? The Real War on Women is in the Middle East," in *Foreign Policy,* Sex Issue, May/June 2013, ignited controversy; foreignpolicy.com/articles/2012/04/23/why_do_they_hate_us

(269) -للاطلاع على دراسة أتنوغرافية للطريقة التي عاش بها أهل قرية عائشة وفيروز " الثورة" راجع:
Lila Abu- Lughod, "In Every Village a Tahrir: Rural Youth in Moral Revolution," in *Public Space and Revolt: Tahrir Square 2011,* ed. Elena Tzelepis and Sherene Seikaly (Cairo, Egypt: American University in Cairo Press, forthcom-ing); and Lila Abu-Lughod, "Living the 'Revolution' in an Egyptian Village: Moral Action in a National Space," *American Ethnologist* 39, no. 1 (2012): 16–20

المجلس برعاية سوزان مبارك زوجة الرئيس المصري (آنذاك) بغرض تقديم المشورة للرئيس وللحكومة حول تأثير السياسات العامة على النساء».[270] بعض قياديات المجلس كنّ شخصيات محترمة، شأن رئيسة المجلس القومي للأمومة والطفولة سابقا (أنشأته سوزان مبارك سنة1988) الذي حلّ محله المجلس الحالي. ومع ذلك فإنّ عملهن في هذا المجلس قد مسّ من مصداقيتهن وقلل من احترام الناس لهن نظرا لسمعة النظام السيئة. ولذلك قوبل إنشاء هذا المجلس على الفور بتشكيك الكثير من المنظمات غير الحكومية.

ولكن لننظر قبل ذلك في الدور الذي لعبه هذا المجلس في مجال حقوق النساء في مصر. حرص القائمون على المجلس ألا يحتكروا قضية المرأة، فأشركوا عددًا من الناشطات السابقات في مجال الدفاع عن حقوق المرأة في عمل المجلس، ولكنهن استدعين للمشاركة بصفاتهن الشخصية وليس باعتبارهن ممثلات للمنظمات التي ينشطن صلبها. هذه السياسة أضعفت المنظمات غير الحكومية.[271] ومن البديهي أن يتلقى المجلس الذي ترأسه زوجة الرئيس تمويلا مُعتبرًا من الحكومة المصرية ومن برنامج الأمم المتحدة الإنمائي ومن عديد المصادر الأجنبية، شأن الوكالة الأمريكية للتنمية الدولية. هذا النوع من التمويلات لا تقبل به الكثير من المنظمات غير الحكومية الأصغر حجما ولكن الأكثر راديكالية. يشي العدد الكبير من المشاريع التي أُنجزت برعاية المجلس القومي للمرأة بأنه أضحى المؤسسة الرئيسية التي تم بفضلها إبراز حقوق المرأة في مصر والتمكين لها ميدانيًا.

كان المجلس القومي يتصرّف في التمويلات وفق توجهات اجتماعية وسياسية مضبوطة مُسبقًا. فالمبالغ المالية المخصصة من قبل المجلس لحقوق المرأة لم تكن بالمبالغ الهينة، فتكلفة

---

(270) - Naomi Sakr, "Friend or Foe? Dependency Theory and Women's Media Activism in the Arab Middle East," *Critique: Critical Middle Eastern Studies* 13, no. 2 (2004): 166.

(271) - بيّنت نعومي صخر أن حملات التشويه التي تتعرض لها المنظمات غير الحكومية الصغيرة بسبب ارتباطاتها بالقوى الدولية الخارجية إنما هي "تكتيك مُتعمد للتشويش عليها". ولمّا كانت مصر ثاني أكبر دولة مستفيدة من المعونات الأمريكية فإنه من غير المعقول، كما تقول صخر، "أن نحمّل هذه المنظمات وليس الحكومة مسؤولية إطالة أمد سياسة الاعتماد على القوى الأجنبية" (المرجع السابق ص 172). لمزيد التفاصيل حول تعقيدات عمل هذه المنظمات راجع:
Sheila Carapico, "NGOs, INGOs, GO-NGOs and DO-NGOs: Making Sense of Non-Governmental Organizations," *Middle East Report* 214 (2000): 12–15.

مشروع واحد من مشاريع منظومة الأمم المتحدة في إطار عمل الأمم المتحدة للمساعدة الإنمائية لسنة 2006 كانت من المفروض أن تكون في حدود 340 مليون دولار مُوزّعة على خمس سنوات، هذا دون اعتبار المبلغ الذي يساهم به البنك الدولي. (272) وهكذا يستحوذ المجلس على نصيب الأسد من المساعدة المُتاحة لتطوير المشاريع المخصصة للمرأة، وبذلك يُحدّد طبيعة الناشطين في مجال النهوض بحقوق النساء. (273)

لم يكن انخراط المنظمات الحكومية في تحديد ماهية حقوق المرأة وتجسيدها هو التغيير الوحيد الذي عرفه الإطار الاجتماعي لـ «حقوق النساء المسلمات» في مصر في تلك الفترة، بل هناك تغيير آخر حاسم. فبسبب عولمة حقوق النساء عن طريق المنظمات غير الحكومية حصل تغييرٌ جذري في نوعية المشاريع وكذلك الخطاب النسوي اللذان يحددان النشاط

---

(272) - راجع في هذا الصدد:

United Nations Egypt, *United Nations Development Assistance Framework 2007–2011 Egypt: Moving in the Spirit of the Millennium Declaration: The DNA of Progress* (Egypt: United Nations, 2006), 22

وفي نفس السياق يشير التقرير السنوي عن سياسة الجوار الأوروبية الصادر عن لجنة الجماعات الأوروبية أنه تم تخصيص 17 مليون أورو سنة 2008 لدعم مشاريع حقوق الإنسان وحقوق المرأة والطفل في مصر. راجع:

Commission of the European Communities (CEC), *Implementation of the European Neighbourhood Pol-icy in 2008: Progress Report Egypt* (Cairo, Egypt: CEC, 2009), 22, ec.europa.eu/world/enp/pdf/progress2009/sec09_523_en.pdf.

(273) - يبدو أن هذه الاستراتيجية المتمثلة في إنشاء هيكل حكومي للنهوض بالحقوق التي كانت قبل ذلك موضوع انتقادات شديدة من قبل المنظمات غير الحكومية، وفي السعي إلى تشويه هذه المنظمات عبر تقديمها على أنه جزء من مؤامرة أجنبية تستهدف البلد، قد تم اعتمادها في مجال حقوق الإنسان، فبعد ثلاث سنوات من إنشاء المجلس القومي للمرأة تمّ إنشاء المجلس القومي لحقوق الإنسان. وكان هذا الإجراء مصحوبا، كما بينت ذلك مها عبد الرحمان، بفرض قيود صارمة على أنشطة المنظمات غير الحكومية وبحملة شعواء تم فيها التنديد بـ "هذه المنظمات الحقوقية التي تعد بوقا للقوى الامبريالية الغربية". ولم يتوان النظام المصري على نعت هذه المُنظّمات المدافعة عن حقوق الإنسان بالخطر الذي يتهدد أمن مصر وسمعتها. وبذلك، "ومن خلال تقديم النظام لنفسه على أنه حامي المصالح الوطنية، يكتسب مزيدا من الشرعية في نظر عموم المواطنين. وقد لوحظ في الآونة الأخير، أي منذ إحداث المجلس القومي لحقوق الإنسان سنة 2003 وما انجرّ عنه من جدل، أنّ الحكومة قد لطّفت من خطابها بخصوص المجتمع المدني والمنظمات المدافعة عن حقوق الإنسان عبر الترويج لنفسها على أنها الراعي الحقيقي لمنظمات المجتمع المدني، وأنها " الفاعل الرئيسي" في مشروع للدفاع عن حقوق الإنسان أكثر وطنية". راجع:

Abdelrahman, "Nationalisation of the Human Rights Debate in Egypt," 287.

باسم النساء في مصر. وبمعنى ما فإنّ المنظمات غير الحكومية هي في حد ذاتها جزء مما تسميه **جانات هالي** (Janet Halley) وزملاؤها «النسوية الحكومية»، حيث تتحدث النخب باسم النساء استنادا إلى خبرتهن في مجال الجندر صلب المؤسسات الفاعلة.[274] وهكذا، هيمَنت مفردات خطاب حقوق الإنسان على الخطابات المُدافعة عن حقوق المرأة في مصر.

هكذا جرّ الداعمون الدوليون للمنظمات المدافعة عن حقوق المرأة النساءَ المصريّات المتعلمات إلى الربط بين مصالحهن والاهتمام الدولي المُفرط بحقوق المرأة المسلمة والشرق أوسطية التي عرضنا لها في الفصول السابقة. وقد أدى هذا الوضع إلى تكاثر المنظمات والمشاريع وإلى ظهور تلك الأصناف من الحوكمة المُعولمة المُنتشرة في كثير من بلدان الجنوب. وخيرُ ما يُجسّد ذلك جمعية تنمية المرأة والنهوض بها (ADEW)، وهي منظمة تأسست سنة 1987 بغرض توفير قروض صغيرة للنساء ربات البيوت.[275] لقد استطاعت هذه الجمعية بفضل مساهمات مانحين دوليين كثيرين ومتميزين أن تتباهى بإنجاز مشاريع لمحو الأمية وللخدمات الصحية ومن أن تنظم حلقات دراسية لنشر الثقافة القانونية، ومن أن توفر مآوي للنساء. كانت الجمعية تنشط في مصر من خلال خمسة عشر مكتبا موزعة على خمس مناطق وتُشغّل مئتي شخص.[276]

---

(274) - Janet Halley et al., "From the International to the Local in Feminist Legal Responses to Rape, Prostitution/Sex Work, and Sex Trafficking : Four Studies in Contemporary Governance Feminism," *Harvard Journal of Law & Gender* 29 (2006): 335–509. Similar trends of governmental control over substantial funds for women's empowerment and rights have been observed in Jordan and Syria. See Mayssoun Sukarieh, "The First Lady Phenomenon: Women's Empowerment and the Colonial Present in the Contemporary Arab World," paper presented at the Boas Seminar, Columbia University, March 27, 2013.

(275) - Association for the Development and Enhancement of Women, "History of ADEW," 2008, adew.org/en/?action=10000&sub=1.

(276) -تشمل قائمة المولين واحدًا من مصر (مؤسسة ساويرس للتنمية) وآخر عربي (برنامج الخليج العربي لمنظمة الأمم المتحدة للتنمية، أو صندوق AG)، والباقي من مؤسسات أو وكالات أجنبية أو تابعة للأمم المتحدة: وفد الاتحاد الأوروبي إلى مصر، وصندوق التنمية السويسري، ومؤسسة فورد، وسفارة اليابان، وسفارة مملكة هولندا، والمنظمة الهولندية للتعاون الإنمائي الدولي، والوكالة الألمانية للتعاون الفني، وبرنامج مبادلة الديون الإيطالية، وبرنامج الأمم المتحدة الإنمائي، وسفارة أستراليا، وسفارة فنلندا.

تتمثل الخاصيّة الثانية للإطار الاجتماعي لحقوق النساء في مصر في العقد الماضي في تكيّفه مع المؤسسات والإيديولوجيا الدينية. وعلى الرغم من أن أغلب الذين انخرطوا بصفةٍ رسمية في العمل في مجال حقوق المرأة في مصر كانوا يعتقدون، مثلما هو الحال فيماكن أخرى، أن حقوق المرأة أضحت مهددة بعد الصعود المتزايد للعناصر الإسلامية المحافظة، فقد كانت هناك طُرقٌ شتى للتعامل مع هذا الوضع، خصوصًا في عالم يتميز بعلاقات اجتماعية وشخصية وثيقة. مكتبة سُر مَن قرأ

يحضر الإسلام بشكل واضح في عمل المنظمات غير الحكومية وكذلك الحكومية. وتعتبر مؤسسة قضايا المرأة المصرية (CEWLA) خير مثالٍ على ذلك. تأسست هذه المؤسسة سنة 1995 وتمركزت بحي شعبي من أحياء القاهرة فقير ومزدحم بالسكان. وبالتالي فاختيار المكان كان لأجل مساعدة أولئك السكان. ولذلك، فحتى بعد تحسن إمكانيات المؤسسة المادية، رفض القائمون عليها البحث عن مكان أفضل بحكم التزامهم بتقديم خدماتٍ لأهل الحي. كانت بداية المؤسسة متواضعة، فالمقر لم يكن سوى بضعة غرف، وأمّا الأثاث فكان بضعة صناديق.[277] كانت ترأس المؤسسة محامية تدعى عزة سليمان، ومعظم الموظفين كانوا نساء يشتغلن بالمحاماة كذلك، تخرجن في الجامعات المصرية حيث يشكل الإناث أكثر من نصف الطلاب كما هو الحال في المؤسسات الجامعية في معظم الدول العربية. وقد استغلت المؤسسة الدعم المالي الذي كانت تتلقاه في البداية من قبل عديد المنظمات، شأن الوكالة الكندية للتنمية الدولية ولجنة الإغاثة من المجاعة (أوكسفام) الهولندية ولاحقا من قبل منظمات أخرى منها صندوق *الآن أو أبدًا* التابع للصندوق العالمي للمرأة ومؤسسة فورد ومؤسسة ساويرس،[278] لتوسيع مُهمّتها فأضافت إلى

---

(277) - Naela Rifaat, personal communication, Cairo, March 2008.

(278) -سعت الكثير من المنظمات والهيئات إلى إقامة شراكة مع مركز المساعدة القانونية للمرأة المصرية شأن معهد الدراسات الشرقية والإفريقية بجامعة لندن الذي كان بصدد إنجاز مشروع طويل الأمد حول جرائم الشرف. راجع:

Lynn Welchman and Sara Hos-sein, *Honour: Crimes, Paradigms and Violence against Women* (London: Zed Press, 2005). CEWLA also commissioned its own study.

نشاطها الأصلي نشاطًا آخر تمثّل في نشر الوعي بمخاطر العنف وبحقوق الأطفال، وتكوين جماعات ضغط على المستوى الوطني، وإنجاز الدراسات ذات الصلة ونشرها، وتقديم خدمات مباشرة للسكان منها تعليم الكبار وتدريب الأطفال على الحس الديموقراطي ونشر ثقافة الصحة الجنسية والإنجابية في صفوف المراهقين.

شكّلت المبادرة التي اتخذتها مؤسسة قضايا المرأة المصرية سنة 2008 اتجاها جديدا إلى حدّ ما في عملها، مثّل تغييراتٍ في الإطار الاجتماعي وكذلك الوسائط المؤسساتية لحقوق النساء المسلمات. ومع أن حراك المؤسسة كان مصريا خالصا، فإنّ المشاريع التي تم تمويلها تعكس، كما سأبين ذلك في الفصل السادس، توجُّها عالميًا يتمثل في تسليط الضوء على الهويات الدينية للنساء بالرغم من أنّ المنظمات غير الحكومية ليست قائمة على أساس ديني أو مُرتبطة بمؤسسات دينية معينة.(279)

لقد عملت المؤسسة بكل جهد حتى تُثبت توافُق اتفاقية الأمم المتحدة لمناهضة جميع أشكال التمييز ضد النساء مع الشريعة الإسلامية، وتحديدًا قانون الأسرة في الإسلام. تولّت المؤسسة حمل هذا المشروع استجابةً للسياق الثقافي والسياسي العام حيث مكانة الدين في تصاعد من ناحية، ولمشاغل النساء والرجال والشبان الفقراء الذين تُقدّم لهم المؤسسات خدماتها من ناحية ثانية. وكانت المُحامية سهام علي التي عرّفتني بالمؤسسة قد أسرّت لي بأنّ الناس في مصر ميالون إلى الارتياب في كل ما يأتيهم من الغرب. وفي هذا السياق، اتّهم بعضهم اتفاقية الأمم المتحدة لمناهضة جميع أشكال التمييز ضد المرأة بالسعي إلى تدمير الأسرة وتقويض أركان الدين. ولذلك كان الهدف من المشروع الجديد للمؤسسة مواجهة هذا الهراء. لأجل ذلك تحرّكت المؤسسة باتجاه شبكة جديدة من المؤسسات،

(279) -لطالما وفرت المنظمات غير الحكومية القبطية والمسلمة خدمات للمرأة المصرية، ومع ذلك فقد انتقدتها الباحثة والناشطة النسوية المصرية إيمان بيبرس بسبب ضمور تطلعاتها بخصوص الأدوار الجندرية المأمولة. وفي ما يتعلق بالمجموعات الإسلامية التي تقدم خدمات اجتماعية فإنّ نقدها انصب على تحاملها على النساء اللواتي يبالغن في التحجب ويقدمن أنفسهم على أنهن "وحيدات، مريضات ومعدمات". راجع:
Iman Bibars, *Victims and Heroines: Women, Welfare and the Egyptian State* (London: Zed, 2001); and Abdelrahman, *Civil Society Exposed*, 116.

فجندت للغرض خُبراء في الشريعة الإسلامية، وتحديدا أحد أساتذة الفلسفة الإسلامية الأجلاء ممن «لا شبهات حولهم» في جامعة الأزهر، تلك المؤسسة الدينية العظيمة في مصر. (280)

لم تكن مؤسسة قضايا المرأة المصرية المنظمة غير الحكومية الوحيدة التي تعاملت مع الأزهر. فمن خلال إطار عمل الأمم المتحدة للمُساعدة الإنمائية لمصر 2007–2011 أُدرج الأزهر كشريكٍ في المجلس القومي للمرأة وللعديد من الوزارات منها وزارة الأوقاف، وذلك في سبيل تحقيق هدفين: أولهما تغيير التصورات السائدة عن حقوق المرأة، وثانيهما مقاومة العنف المؤسس على النوع الاجتماعي. (281)

الاتجار بحقوق المرأة

تَيَمثّل أحد أكثر مظاهر التحولات دراماتيكية منذ سنة 2000، والذي شكل أحد أعراض انحدار المجتمع المدني نحو نموذج نيو ليبرالي، في تقُلّد الدكتورة إيمان بيبارس، المُؤسِّسة النسوية المشاركة لمؤسسة قضايا المرأة المصرية، منصب مُنسّقة برنامج زمالة للشرق الأوسط وشمال إفريقيا التابع لرابطة آشوكا (Ashoka). وآشوكا، كما يقدمها القائمون عليها، هي الرابطة العالمية لأصحاب المشاريع الاجتماعية الرائدة في العالم. أوضحت إيمان بيبارس الأمر في مقابلة تلفزيونية بالقول: «نحن أصحاب رؤوس الأموال

---

(280) - راجع المقابلة الصحفية التي أجريت مع سهام علي سنة 2008. والملاحظ أنّ عزة سليمان، مديرة مركز قضايا المرأة المصرية، تنشط أيضا ضمن شبكة نسوية إسلامية عابرة للحدود أسّست في شهر فبراير 2009 بكوالالمبور. مُنظمة تسمى *مساواة* ركزت كل جهدها لإثبات تضمّن قانون الأحوال الشخصية الإسلامي لقيمتي العدالة والمساواة. لمزيد التفاصيل حول هذه المنظمة راجع الفصل السادس من هذا الكتاب.

(281) - United Nations Egypt, *United Nations Development Assistance Framework 2007–2011 Egypt ;*

وللاطلاع على الشراكة بين الأزهر والحكومة المصرية راجع:

Malika Zeghal, "Religion and Politics in Egypt: The Ulema of Al-Azhar, Radical Islam, and the State (1952–94)," *Inter-national Journal of Middle East Studies* 31, no. 3 (1999): 371–399; and Tamir Moustafa, "Conflict and Cooperation between the State and Religious Institutions in Contemporary Egypt," *International Journal of Middle East Studies* 32, no. 1 (2000): 3–22

نجازف بأموالنا في القطاع الاجتماعي»، فالرابطة لا تقبل بأيّ تمويل حكومي، وترى البديل عن ذلك إقامة شراكات مع شركات ومؤسسات.(282) ولمن يرغب في معرفة لغة الأعمال التجارية في عقيدة آشوكا فسيجدها على موقعها في الأنترنت، حيث نقرأ: «نحن نعتقد أن تنمية قطاع مواطني عالمي يبدأ بما ينجزه أصحاب المشاريع الاجتماعية كلّ على حدة. فأصحاب هذه المشاريع يدفعون بالقطاع إلى الأمام مستجيبين للتحديات الجديدة والاحتياجات المتغيرة. إنهم متجذّرون في المُجتمعات المحلية ولكن فكرهم وعملهم يتجاوز المحلي إلى العالمي. إنهم القدوة السامية وأعمدة رؤية آشوكا (العلامة تجارية) لكل من يرى نفسه صانع التغيير».(283)

هذا هو المسار الثالث لتطور الإطار الاجتماعي لحقوق النساء المسلمات في مصر قبل الثورة على الأقل. لقد بدأ الحديث عن حقوق النساء يتخذ بُعدا تجاريًا. ويمكننا رؤية هذا التغيير الدراماتيكي بوضوح من خلال نشاط المركز المصري لحقوق المرأة الذي تأسس سنة 1995، أي بعد سنة فقط من تأسيس مؤسسة قضايا المرأة المصرية. وقد أعلن المركز عن أيديولوجيته النيو ليبرالية عبر موقعه على الأنترنت، حيث نقرأ: «يستند عمل مركز حقوق المرأة إلى الإيمان بأنّ حقوق المرأة جزءٌ لا يتجزأ من حقوق الإنسان، فهي مفتاح لكل تقدم جوهري عِمادُه بناء ثقافة الديمقراطية والتنمية في مصر وفي الشرق

(282) - Bibars was interviewed on Al-Jazeera by Riz Khan. Ashoka, "Iman Bibars and Sakeena Yacoobi on Al Jazeera," Ashoka: Innovators for the Public, September 22, 2008, ashoka.org/video/5007

(283) - Ashoka, "Support Social Entrepreneurs," Ashoka: Innovators for the Public, n.d., ashoka.org/support

وقد استفاد برنامج أشوكا للشرق الأوسط وشمال إفريقيا، مثله مثل جمعية نهوض وتنمية المرأة (ربما لأن كليهما تحت إدارة بيبرس)، من فرصة الشراكة التي أتيحت له مع كلية الشؤون الدولية والعامة بجامعة كولومبيا، فقد تم تكليف طلبة برنامج التطوير بتقييم برنامج رياضي مُوجّه إلى الفتيات في صعيد مصر برعاية شركة نايك Nike للأزياء الرياضية وبإدارة زمالة آشوكا. للاطلاع على تحليل نقدي لدور الرياضة في تحرر القرويات في مصر راجع:

Rania Kassab Sweis, "Saving Egypt's Village Girls: Humanity, Rights, and Gendered Vulner-ability in a Global Youth Initiative," *Journal of Middle East Women's Studies* 8, no. 2 (2012): 26–50.

الأوسط».[284] ولكن المركز أطلق نداءً جديدا طلبا لرعاية الشركات المسؤولة اجتماعيا.

ومن أهم الحملات التي نظمها المركز وحازت تغطية إعلامية كبيرة هي تلك التي وُجّهت لمقاومة التحرش الجنسي في الشارع.[285] لا يمكننا أن ننكر وجود ظاهرة التحرش بالنساء في شوارع القاهرة والمدن الأخرى، ولكني أود لفت الانتباه إلى جانبٍ واحد من هذه الحملة أراه حاسما في أي تفكير في الإطار الاجتماعي للحقوق. لقد حشد المركز تقنيات مبتكرة لخدمة هذه القضية اللا سياسية التي لا يملك عنها رؤية تحليلية للانعدام البنيوي للمساواة بين الجنسين، والتي لا تستهدف سوى الرجال ذوي السلوك الثقافي السيء. وسعيًا من المركز لجمع الأموال، جرى اقتراح تطوير نظام يساعد على رسم خريطة التحرش الجنسي من خلال خدمة الإرساليات القصيرة. قُدّم الاقتراح للمشاركة في مسابقة التنمية 2.0 التي نظمتها الوكالة الأمريكية للتنمية الدولية سنة 2008 عبر منظمة **نتسواكرد** (NetSquared). ويُحدد الفائز في هذه المسابقة من قبل لجنة تحكيم ولكن بعد تصويت شعبي ينتهي باستبقاء المتسابقين الخمسة الأوائل (على غرار مسابقتي ستار أكاديمي وأميركان آيدول، وهما برنامجان تلفزيونيان يحظيان بشعبية كبيرة في العالم العربي اليوم).[286] قدم المركز تشكراته للشركات والمؤسسات «المتطوعة» شأن إذاعتيْ نايل

---

(284) - للاطلاع على التقرير المتعلق بالحملات التي نظمها المركز المصري لحقوق المرأة ضد التحرش الجنسي والتي جددت طرقها بحكم المضايقات التي ما فتئت تتعرض لها النساء منذ مشاركتهن في تظاهرات ميدان التحرير سنة 2011، راجع موقع المركز:

ecwronline .org/blog/2012/12/16/publications-of-sexual-harassment -campaign/.

(285) - استحوذ المركز المصري لحقوق المرأة على شعار " الطريق ملكنا" الذي رفعه التحالف الراديكالي – *كفاية*- الذي تشكل في صيف 2005 بعد فضيحة هجوم البلطجية بتواطؤ وتحريض من الشرطة على مُتظاهرات شاركن في مظاهرة سلمية تطالب بالديمقراطية. (رباب المهدي: مقابلة شخصية، 2008) راجع في هذا الخصوص:

".El Mahdi, "Does Political Islam Impede Gender- Based Mobilization? The Case of Egypt

ولقد شاهدنا مثل هذه المظاهرات على شاشات التلفزة في الأيام الأولى للثورة في ميدان التحرير يوم 28 يناير 2011 ولكن البوليس عجز هذه المرة عن إيقافها. لقد دأب المركز المصري لحقوق المرأة في حملاته ضد التحرش الجماعي بالنساء على تجاهل المشاكل المرتبطة بممارسات السلطة السياسية القمعية الدنيئة التي تنفذها قوات الأمن ومن ينوبها من البلطجية.

(286) -للاطلاع على نتائج هذه المبادرة راجع:

harassmap.org

ونجوم آف آم، وكلّ من موقع (Masrawy.com) و (Filbalad.com) و (Egyptsoft.org) ومعهد جوته وشركة (Netsmart Egypt)، فقد «أضفى كل هؤلاء حيوية على الحملة وتحلّوا بمهنية غير مسبوقة فيما قدموه من خدمات للمنظمات غير الحكومية في مصر». إن العروض المقدمة لتطوير تكنولوجيات الهاتف المحمول والتعاون بين الشركات والتصويت الشعبي تنسجم تمامًا مع صورة القاهرة المُعاصرة، حيث يتشكّل المشهد عبر المراكز التجارية ومحطات التلفزيون الفضائية وإعلانات شركات الهواتف المحمولة المتنافسة وشيوع النزعة الاستهلاكية.(287)

لقد تجلّى من خلال هذه الحملة توطّد أو توطُّن الاتجاه المُعولم في مصر الذي يُركّز اهتمامه على العنف المُسلط على النساء، بدعمٍ من منظمات الأمم المتحدة المختلفة، وتحديدًا صندوق الأمم المتحدة الإنمائي للمرأة ولجنة القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة.(288) وإنه لمن المثير للاهتمام أن نلاحظ مدى ارتباط جمع التبرعات وبناء المسارات الوظيفية بهذه القضية التي يتم التعاطي معها بعيدا عن أروقة الأمم المتحدة واتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة. فالحملة العالمية تحت شعار «واحدة من ثلاث نساء» الهادفة إلى نشر الوعي بخطورة العنف ضد المرأة على سبيل المثال تدفعك إلى شراء تمائمها وبطاقاتها

---

(287) - Mona Abaza, *Changing Consumer Cultures of Modern Egypt: Cairo's Urban Reshaping*, Social, Economic, and Political Studies of the Middle East and Asia (Leiden, Netherlands: Brill, 2006); Diane Singer-man and Paul Ammar, eds., *Cairo Cosmopolitan: Politics, Culture, and Urban Space in the Globalized Middle East* (Cairo, Egypt: American University in Cairo Press, 2006); Anouk De Koning, *Global Dreams: Class, Gender, and Public Space in Cosmopolitan Cairo* (Cairo, Egypt: American University in Cairo Press, 2009). For a major study of con-temporary Cairo that focuses instead on informal development across the social classes, see David Sims, *Understanding Cairo: The Logic of a City Out of Control* (Cairo, Egypt: American University in Cairo, 2011).

(288) -بيّنت سالي أنجل ماري Sally Engle Merry أنه منذ التسعينيات وموضوع العنف هو الموضوع الرئيسي على جدول أعمال المجتمع النسوي المعولم، وهو توجه جُوبِه بموجةٍ من الريبة والشك. راجع:
Merry, *Human Rights and Gender Violence*.

التعريفية.[289] وأمّا شركة (Peacekeeper Cause-metics) لمستحضرات التجميل فتدعوك إلى دعم قضايا المرأة عبر شراء منتجاتها من أحمر الشفاه وطلاء الأظافر.[290] ولكنها لن تُخصّص سوى جزء بسيط من عائدات بيع هذه المنتجات لمحاربة جرائم الشرف وغيرها من أشكال العنف ذي الجذور الثقافية المُسلط على نساء العالم الإسلامي. فليست مؤسسة آيان حيرسي علي سوى أحدث مؤسسة تنخرط في الاتجار بحقوق المرأة عبر دعوتنا إلى التبرع لصالح قضايا المرأة بشراء حقيبة تسوّق من نوع «شرف» عالية الجودة.

فلسطين: واقع سياسي لا مفر منه

يأخذنا التفكير في العنف المُوجّه ضد المرأة إلى قضيّةٍ أخرى وفضاءٍ آخر من العمل الحقوقي. تُمثّل الحملة العالميّة لوقف رجم النّساء وقتلهن مشروعا عالميّا وُضع باسم الدّفاع عن حقوق المرأة المسلمة. انطلقت هذه الحملة سنة 2007 بتنسيق من شبكة *نساء في ظل قوانين المسلمين* (WLUML) الّتي تأسست بميزانية محدودة سنة 1984 على يد النّاشطة النسويّة الفرنسيّة من أصول جزائريّة مريم هالي لوكاس (Marieme Hélie)– (Lucas، والمعروفة بمناهضتها الشديدة للأصوليّة الدينية.[291] وشيئا فشيئا تطورت الشبكة حتى أضحت طرفا رئيسيّا في الدّفاع عن حقوق النّساء المُسلمات عبر الإرساليات القصيرة التوعوية، وعبر إنجاز البحوث والدراسات، وتنظيم مؤتمراتٍ تُناقش وضعية النّساء

---

(289) - واحدة من كلّ ثلاث نساء: هو عنوان حملة عالمية للتوعية بمخاطر العنف ضد النساء، العنف المنزلي، الاعتداءات الجنسية والاتجار بالبشر. راجع الموقع الإلكتروني التالي (بدون تاريخ):
oneinthreewomen .com/.
الموقع خليط مثير من التجارة والأعمال الجيّدة إذ ورد فيه ما يلي: " واحدة من ثلاث نساء هو برنامج لشركة موكسي Moxie ومقرها سياتل بواشنطن أسستها شايلا ماكورناك Cheyla McCornack وإلفين برون Evelyn Brom. شركة موكسي هي مؤسسة اجتماعية تدعم البرامج والمنظمات التي تسعى إلى وضع حدّ للعنف المسلط على النساء". راجع:
oneinthreewomen.com/index.cfm?action=about

(290) - PeaceKeeper Cause-metics, "Women's Health Advocacy and Ur-gent Human Rights,"2013,iamapeacekeeper.com/peacekeeperadvoca cyissuesnew.htm

(291) - Women Living under Muslim Laws (WLUML), "Violence Is Not Our Culture : The Global Campaign to Stop Violence against Women in the Name of Culture," 2009, stop-stoning.org/.

المُضطهدات أو المعرّضات للخطر.[292]

ترمي هذه الحملة إلى تصنيف أشكال محدّدة من العنف المسلط على النّساء لاعتباراتٍ ثقافية، وإلى التعريف بها، ومن ثم استهدافها. ويتمثّل هذا العنف في انتهاك حقوق المرأة من قبل الأنظمة المُسلمة والحركات الأصوليّة الإسلامية وكذلك العائلات ذات الثقافة الإسلامية التقليدية. وقد علّل القائمون على الحملة في بيانهم الصحفي تنظيم هذه الحملة بوجود حاجةٍ ماسّة إلى «التصدّي لهذا التوجُّه المُتنامي الرّامي إلى إضفاءِ مشروعيةٍ دينية وثقافية على العنف القاتل المُسلّط على النساء».[293] ونجد في الموقع الإلكتروني المخصص للحملة جمهرةً من حالات معزولةٍ من الرّجم، أو التّهديد بالرّجم، ومن الجلد، ومن جرائم الشّرف، في خليط عجيب كما لو أنها مجرد عيّنات لظاهرة واحدة، في حين أنها حالات تختلف جذريا من فرد إلى آخر ومن بلد إلى آخر، كما أن رجال الدين المسلمين وكذلك عامة الشعب يختلفون في موثوقيتها وشرعيتها، وليس لها نفس التوصيف القانوني.

ما من شكٍّ أن العنف ضد المرأة يُعد مشكلة خطيرة في كلّ أنحاء العالم. ولكن التحقق مما ينطوي عليه هذا العنف من خصوصية جعلت منه أداة يتوسل بها العاملون في مجال حقوق المرأة المسلمة يُحتّم عليّ أن ألفت الانتباه إلى الملابسات التي حفّت بتنظيم هذه الحملة. أوّلا، لا يمكننا تجاهل حقيقة أنّ ظهور هذه الحملة تزامن مع اعتماد كمّ هائل من المشاريع المُريبة المشابهة الرامية إلى إنقاذ النساء المسلمات من خطر ثقافاتهن، سواء كانت هذه الثقافات مُتصوّرة على شاكلة ثقافات قرويّة متخلّفة كما يراها الشّباب المتعلّم، على غرار ما عرَضتُ له بخصوص جريمة الشّرف في الفصل الرّابع، أو كنتيجة لقوانين إسلاميّة جائرة كما يعتقد كلّ من آيان حيرسي علي واليمين الأمريكي والأوروبي، وحتى

(292) - Valentine M. Moghadam, *Globalizing Women : Transnational Feminist Networks,* Themes in Global Social Change (Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 2005), 142–172, for an excellent de-scription of WLUML's positions and history.

(293) - Women Living under Muslim Laws (WLUML), "The Global Campaign 'Stop Stoning and Killing Women !' Concept Paper," 2007, 2, wluml.org/english/news/stop_stoning _and _killing _ women%20_con cept_paper.pdf.

بعض النسويات الأخريات، كلّ ذلك في إطار اعتقادات الحسّ العام الجديد.(294)

أمّا الجانب الثّاني من هذه الملابسات فيتمثّل في أنّ الحملة انطلقت في فترة حرب تميّزت بعنف شّديد سُلّط على المرأة (المسلمة). فالصراعات المُسلّحة ما زالت تُنهك أفغانستان والعراق. وبعد فترة وجيزة من انطلاق الحملة، وتحديدا قبيل أعياد الميلاد، شنّ الجيش الإسرائيلي هجوما على غزّة دام ثلاثة وعشرين يوما قتل فيها أكثر من 1300 فلسطينيّ، بعضهم دفنوا أحياء تحت أنقاض منازلهم الّتي قصفتها طائرات ف16، والبعض الآخر قتلوا رميًا بالرصاص من مسافات قريبة وهم بين أسرتهم، وآخرون قتلوا بقصف البوارج البحرية، ومنهم من قتل بالقذائف المسمارية التي كانت تطلقها الدبابات، ومنهم من أُحرِق حيا بقنابل الفوسفور التي يضاهي مفعولها مفعول قنابل النابالم.(295) فكم كان عدد النّساء من بين كلّ هذا الكمّ من الضحايا؟ حينئذ تساءلت: مع هذا العدد الهائل من القتلى والجرحى من النساء المسلمات، أين موقف «الحملة النّسويّة العالميةّ»؟ فالنساء والمدنيون يعانون ويموتون بأعدادٍ كبيرة في مناطق النزاع بسبب العنف.(296) لقد تعاطت النّاشطات الفلسطينيّات مع هذا الوضع الصعب على مدى سنوات عبر السعي إلى تحقيق توازن بين التزامهن بالدّفاع عن حقوق المرأة وتعاونهن مع ناشطات أخريات من دول ومناطق أخرى من جهة، وبين وعيهن بخصوصية الإطار السّياسي الّذي يعشن فيه جنبا إلى جنب مع

---

(294) - Robert Spencer and Phyllis Chesler, *The Violent Oppression of Women in Islam* (Los Angeles: David Horowitz Freedom Center, 2007).

(295) -Amnesty International, *Israeli Army Used Flechettes against Civilians* (New York: Amnesty International, January 27, 2009), amnesty.org/en/news-and-updates/news/israeli-used-flechettes-against-gaza-civilians-20090127; James Hider, "Names of Commanders to Be Kept Secret as Gaza Weapons Inquiry Begins," *Times of London: TimesOn-line*, January 22, 2009, timesonline.co.uk/tol/news/world/middle_east /article5563082.ece

(296) - قدّم تقرير بعثة الأمم المتحدة لتقصي الحقائق بشأن النزاع في غزة، والذي تم تقديمه في سبتمبر / أيلول 2009 دليلا جديد يثبت ذلك. للاطلاع على "تقرير غولدستون" Goldstone، انظر: مجلس حقوق الإنسان التابع للأمم المتحدة -حقوق الإنسان في فلسطين والأراضي العربية المحتلة الأخرى: تقرير بعثة الأمم المتحدة لتقصي الحقائق بشأن نزاع غزة، 15 سبتمبر / أيلول الموجود على الموقع التالي:
www2.ohchr.org/english/bodies/hrcouncil/specialsession/9/FactFindingMission.htm
ورغم أن غولدستون تراجع عمّا ورد في التقرير تحت الضغط فإنّ أعضاء آخرين من اللجنة تمسكوا به

النّساء اللّواتي يدافعن عنهنّ. وعلى الرغم من حملة النقد الذاتي التي ركزت على عملية نزع الصبغة السياسية على عمل الحركة النسائية الفلسطينية عندما «تم تحويلها إلى منظمات غير حكومية»، الشيء الذي كرّس احترافيّتها وعزّز خبرة القائمات عليها ووجّه طاقاتهن نحو الاستجابة إلى المُمولين الحريصين على تدريبهن على الثقافة الجنسانية وعلى كيفية كتابة البحوث في الغرض ومن ثم صرفهن عن السعي إلى التعبئة السياسية والاستعاضة عن ذلك بكتابة طلبات التمويل، فقد ظلت النساء الفلسطينيّات المُدافعات عن حقوق المرأة ثابتاتٍ في التزامهنّ الوطنيّ وواعيات بالوضع السّياسي في مجمله.[297] وعلى غرار المنظمات غير الحكومية في مصر، يمكن للمنظّمات والمشاريع الفلسطينيّة غير الحكوميّة، سواء في الأراضي المحتلّة أو داخل الخط الأخضر، أن تتلقى تمويلات من الدول الاسكندنافية أو من الألمان أو من مؤسسة فورد أو مؤسسات المجتمع المُنفتح أو من منظمة الصّحة العالميّة وصندوق الأمم المتّحدة الإنمائي للمرأة، إلا أنّ جهودها تظل مشدودة إلى الواقع الذي لا فكاك منه؛ واقع الاحتلال والعسكرة في الأراضي المحتلة وواقع التهميش والتمييز داخل الخط الأخضر.[298]

يُعدّ التّقرير المبنيّ على إحدى «الدراسات الإجرائيّة» عن المرأة والفقد، والذي أُجري

(297) - Carapico, "NGOs, INGOs, GO-NGOs and DO-NGOs"; Sari Hanafi and Linda Tabar, *The Emergence of a Palestinian Globalized Elite: Donors, International Organizations and* Local NGOs (Ramal-lah, Palestine: Institute of Jerusalem Studies; Muwatin, Palestinian Institute for the Study of Democracy, 2005); Islah Jad, "Between Religion and Secularism: Islamist Women of Hamas," in *On Shifting Ground: Muslim Women in the Global Era,* ed. Fereshteh Nouraie-Simone (New York: Feminist Press at the City University of New York, 2005); Islah Jad, "The Demobilization of the Palestinian Women's Movement in Palestine: From Empowered Active Militants to Powerless and Stateless 'Citizens,'" *MIT Electronic Journal of Middle East Studies* 8 (Spring 2008): 94–111; Penny Johnson, "Violence All Around Us: Dilemmas of Global and Local Agendas Addressing Violence against Palestinian Women, an Initial Intervention," *Cultural Dynamics* 20, no. 2 (2008): 119–131.

(298) - Nadera Shalhoub-Kevorkian, *Militariza-tion and Violence against Women in Conflict Zones in the Middle East : A Palestinian Case-Study,* Cambridge Studies in Law and Society (Cambridge: Cambridge University Press, 2009); Nahla Abdo, *Women in Israel: Race, Gender and Citizenship* (London: Zed Books, 2011).

خلال الانتفاضة الثّانية التي اندلعت سنة 2000، من أكثر الدَراسات المؤثَرة التي أُجريت في تلك المنطقة. يُظهر التَقريرُ العديدَ من سِمات العمل الحقوقي النَسائي في فلسطين، والتي قد تميزه عن الإطار الاجتماعي للحقوق في مصر. وقد أُنجِزت هذه الدراسة بهدف المساعدة على إيجاد علاجٍ نفسي واجتماعي ناجع للنَساء، مع منح البعض منهن الفرصة للتعريف بتجاربهن مع الصَراعات السياسية. بيّنت نادرة شلهوب كيفوركيان، صاحب فكرة هذه الدراسة، في الفصل الذّي عنوَنته بـ«الصحة العقلية للنساء الفلسطينيات في الأراضي المُحتلة» في كتابها **النّساء والنّزاع المسلّح والفقد** أنّ من شأن هذا المشروع أن يجمع على صعيد واحد بين ثلاثة أغراض، وهي: «انتهاكات حقوق الإنسان، والصحّة العقليّة، والبحث العلمي».[299] أوردت الدّراسة شهاداتٍ مُريعة لنساءٍ فلسطينيات تحدثن فيها عمّا تعرضن له من صّدمات نفسيّة في سعيهن للتّصدّي للعنف السّياسي (كأن ترى أمٌّ دماغ ابنها يُهرق على الأرض بينما يدوس الجنود الإسرائيليون على جسده)، وللغارات الجوية وهدم المنازل (كأن ترى أمّ منزل العائلة ينفجر وقد أخفت أبناءها داخل البئر الموجود في قلبه)، وللترويع والتّحرّش الجنسي (كأن ترى الأم الجنود يتحرشون ببناتها) وللعنف المُجندر (مراقبة زوجات الشّهداء، والوضع في نقاط التّفتيش، ولزوم الأزواج المعطّلين عن العمل والمُحبطين المنازل)، وللخوف وانعدام الأمن الأزليين.[300]

تتعاون العديد من النّسويّات المُلتزمات بقضايا المرأة في فلسطين مع مُنظّماتٍ حكوميّة ودوليّة للدّفاع عن حقوق المرأة والتمكين لها. وتعد إعلانات حقوق الإنسان، على وجه التّحديد، أداة قويّة في يد الفلسطينيّين لا يمكنهم المجازفة بالتخلي عنها، رغم أنّهم مطّلعون على ما يوجه لها من انتقادات سياسيّة وأكاديميّة ويتفهمونها.[301] تحرص المنّظمات النّسائيّة

(299) - Nadera Shalhoub-Kevorkian, "Conceptualizing Voices of the Oppressed in Conflict Areas," in *Women, Armed Conflict and Loss : The Mental Health of Palestinian Women in the Occupied Territories,* ed. Khawla Abu Baker (Jerusalem: Women's Studies Centre, 2004), pub-lished with Swedish funding: Kvinna Till Kvinna (Woman to Woman) and Sida (Swedish International Development Cooperation Agency).
(300) - Ibid., 17–31
(301) -للظفر بتحليل دقيق لتأثير حقوق الإنسان على سياسات الفلسطينيين وتمثيلاتهم وذاتيتهم راجع:

الفلسطينيّة غير الحكوميّة على إبراز المشاكل الهيكليّة العميقة التي تؤثّر سلبا على حياة النّساء الفلسطينيّات، رغم أنّ المؤسسات والشبكات المُعولمة المُدافعة عن حقوق المرأة التي تعمل معها غالبا ما تلتزم الصّمت حينها يتعلّق الأمر بمثل هذه السّهات السّياسيّة للحياة اليوميّة. لم يكن الأمر كذلك في مصر، حيث يمكن بالكاد انتقاد النّظام وحيث لا نكاد نعرف شيئًا عن الآثار المدمّرة للإصلاحات النيو ليبرالية على النّساء والرّجال، على الأقل إلى حدود قيام الثورة. بيّنت بيني جونسون (Penny Johnson)، الباحثة بجامعة بيرزيت، أنّ المُشكل الذي يواجه النّاشطات الفلسطينيّات يكمن فيها تلاحظه أحيانا النّاشطات الباحثات على غرار شلهوب كيفوركيان المتعاونات مع المنّظهات الدّوليّة مثل هيومن رايتس من «تجاهل التقارير النهائية لهذه المنظهات لتحليلاتهنّ عن عنف الاحتلال وحصاره للفلسطينيين وتأثير ذلك على النّساء والعائلات ».[302] تذكر جونسون أنّ أحد تقارير منظمة هيومن رايتس ووتش تحت عنوان «مسألة أمن» قد عَمد إلى تجريد العنف الأسري، وضمنيا العلاقة بين الجنسين والعلاقة بين العائلات الفلسطينيّة، من كل السّياقات المحيطة به. وهي بذلك تتّهم هذه التّقارير بغض الطّرف عن تأثير الاحتلال والحصار على قدرة السّلطة الوطنية الفلسطينيّة على إنفاذ القوانين، كما أنّها لا تأخذ بعين الاعتبار تبعات العنف المُتفشي والضّغوط الاقتصادية على علاقات الأفراد داخل العائلات الفلسطينيّة.[303]

Lori Allen, "Martyr Bodies in the Media: Human Rights, Aesthetics, and the Politics of Im-mediation in the Palestinian Intifada," *American Ethnologist* 36, no. 1 (2009): 161

كما انتقد ديدياي فاسين Didier Fassin السعي إلى نزع البعد السياسي عما لحق بالفلسطينيين من إصابات وصدمات أثناء الانتفاضة الثانية. راجع:

.Didier Fassin, *Humanitarian Reason* (Berkeley: University of California Press, 2012)

أمّا إصلاح جاد الأستاذة بجامعة بيرزيت فقد اختارت أن تشارك في تحرير تقرير التنمية البشرية العربية لسنة 2005 بعنوان: في سبيل نهوض المرأة في العالم العربي. وقد مدّ باحثون وناشطون آخرون، على رأسهم نادرة شلهوب كيفوركيان، يد المساعدة لمنظمة هيومن رايتش ووتش في إعداد تقريرها بعنوان "مسألة أمن" الصادر سنة 2006 والمتعلق بالعنف المسلط على النساء والفتيات الفلسطينيات.

(302) - Johnson, "Violence All Around Us," 125.

(303) -تختلف هذه النوعية من الانتقادات عن تلك التي تركز على الطريقة التي ينشر بها الإعلام الأمريكي تقارير حقوق الإنسان. إن كيفية استقبال التقرير تحيلنا على السياق الغائم للحملة الهادفة إلى "وقف رجم النساء وقتلهنّ"، أي المجال المعولم الذي يتحتم على حقوق النساء المسلمات العبور به. ووفقا لبعض المحللين فإنّ التقرير الأمريكي حول العنف في فلسطين قد تمّ تحريفه: من جملة ثمانين تقريرًا توثق انتهاكات حقوق

إذا كانت جانات هالي (Janet Halley) قد حددت في كتابها «نسوية الحوكمة» بشكل جيّد خصائص جزء كبير من العمل الحقوقيّ للمرأة في مصر، فإنّ إصلاح جاد وغيرها من النّاشطات أظهرن بدورهن كيف أنّ إنشاء السّلطة الوطنيّة الفلسطينيّة في الضفّة الغربيّة وقطاع غزّة وخاصة رعايتها «للنسوقراطيات»،[304] جنبا إلى جنب مع انتشار المنظّمات غير الحكوميَة الممولة من الخارج بداية التسعينيات، قد أدّى إلى ما سمّوه بعملية تسريح الحركة النّسائيّة الفلسطينيّة الّتي كانت قبل ذاك حركة مسيّسة.[305] يكشف الاهتمام الدقيق بأنواع العمل، وبأشكال التنظيم، وبالتّسلسل الهرمي، وبالشّبكات الاجتماعية وما ترتب عنها من وسائل حديثة للدفاع عن حقوق المرأة، أي بالإطار الاجتماعي للحقوق، عن أن البِساط قد سُحب تدريجيّا من تحت أقدام النّاشطات النسويات. إن ما يشغل إصلاح جاد حقيقةً هو الطريقة التي تُرك بها المجال الشعبي النسوي مفتوحًا على مصراعيه أمام الإسلاميين لتجنيد النساء لمشروعهم (عِلمًا وأنّها تنفرد

الإنسان بسبب الصراع الفلسطيني الإسرائيلي منذ عام 2000، تم عرض اثنين فقط من التقارير الستة والسبعين التي انتقدت إسرائيل بشكل أساسي في جريدة نيويورك تايمز، بينما تم عرض تقريرين اثنين من جملة أربعة التي انتقدت الفلسطينيين بشكل أساسي وتحديدا تقرير هيومن رايتس ووتش لعام 2006 حول الأمن الداخلي. علاوة على ذلك، فقد تمّ التعامل مع تقرير سنة 2006 بشكل انتقائي لتعزيز الانطباع بأن النساء المُسلمات بحاجة إلى الانقاذ لأنهن ضحايا سلبيات للسلطة الأبوية والعنف الأسري. وبالإضافة إلى ذلك، لاحظ المحللون أنّ عدم تضمن تغطية جريدة النيويورك تايمز لأي اسم من الناشطات الفلسطينيات المدافعات عن حقوق الإنسان من ضمن الإحدى وعشرين اسما الواردة في التغطية إنما يعطي الانطباع بأنّ الأجانب هم وحدهم المؤهلون لتحديد مشاكل المرأة، ومن ثمّ المساعدة على إيجاد حلولٍ لها. إنّ هذه التغطية لا تعكس موقف هيومن رايتس ووتش. راجع:

Patrick O'Connor and Ra-chel Roberts, "The *New York Times* Marginalizes Palestinian Women and Palestinian Rights," *Electronic Intifada,* November 17, 2006, elec tronicintifada.net/content/new-york-times-marginalizes-palestinian -wo men-and-palestinian-rights/6544#. TsHn0HERpq4

(304) - عبارة مركبة من كلمتي نساء وبيروقراطية نستعملها ترجمة للعبارة الإنجليزية المنحوتة femocrats وتعني الناشطات النسويات اللواتي توظفهن الدولة أو السلطة الحاكمة للدفاع عن حقوق المرأة. (المترجم)

(305) - Jad, "Demobilization of the Palestinian Women's Movement in Palestine."

بانفتاحها على مناقشة هذا الموضوع).[306] ولكنّني أعتقد أنّها تستهين بالطّريقة المميّزة التي يمكن من خلالها للأساليب التقنية، والتي تستخدمها المنظمات غير الحكومية بعيدًا عن التأثير السياسي لتوفير البرامج التكوينية حول الجندر، أن تتقاطع بمقتضاها مع أشكالٍ أخرى من العمل الحقوقي أكثر نضاليّة وحماسًا، بل وتُعزّزها رغم السياق الوطني الفلسطيني المشحون.

ويمكن استشفاف أحد الأدلة التي تثبت ما نحن بصدده من خلال قصّة روتها باحثة أخرى، سما عويدة، عن تجربتها الأولى أثناء رحلتها إلى مخيّم اللاجئين بجينين، والذي كان بدوره موضوع دراسة عن النّساء والفقد من إنجاز شلهوب كفوركيان.[307] والمُلاحظ أنّ الوفد متعدد الجنسيّات الذي اصطَحَبَته إلى داخل المخيم المنكوب قد شكّله اتّحاد لجان الإغاثة الطبية الفلسطينيّة. ولدى وصولهم استقبلهم بعض الشبّان الّذين كانوا بصدد تقديم خدمات طبية إغاثية. وعندما علم هؤلاء الشبّان بوجود فلسطينيّتين من ضمن الوفد غمرتهم الفرحة لكون هاتين الفلسطينيتين قد قدمتا من مراكز نسائية، فهؤلاء الشبان قد تلقوا تدريبا حول ثقافة الجندر من قبل *مركز دراسات المرأة في القدس*؛ بل إنهم تعرفوا إلى اسم سما من خلال سجلات الدورة التدريبية التي تلقوها في المركز. مثل هذا التداخل بين التدريب على ثقافة الجندر والعمل الإغاثي والسياسي هو ما يميّز مجال الدفاع عن حقوق المرأة في فلسطين بحكم خصوصية السياق الوطني الفلسطيني.

الدّوائر المختلطة في الحياة اليوميّة / اختلاط سجلات الحقوق في الحياة اليومية

نحن الآن على درايةٍ كاملة بالمجالات المُتغيّرة لحقوق المرأة في مصر وبالارتباط الوثيق

(306) - Islah Jad, "Between Religion and Secularism : Islamist Women of Hamas;" Islah Jad, "The Politics of Group Weddings in Palestine: Politi-cal and Gender Tensions," *Journal of Middle East Women's Studies* S, no. 3 (2009): 36–53.

(307) - Sama Aweidah, "A Glimpse into the Women's Stories," in Abu Baker, *Women, Armed Conflict and Loss*, 102.

بين حقوق المرأة والسّياسة الوطنيّة في فلسطين، ومع ذلك نظلّ بحاجة إلى التّفكير في السّبب الذي يجعل العناية بحقوق المرأة المسلمة يقع بمنأى عن الدّعاة المحليّين لهذه الحقوق والمدافعين عنها. فإلى جانب هؤلاء النّسوة المحترفات اللواتي يتم تقديمهن في صورة البطلات الجريئات المدافعات باستماتة عن حقوق المرأة في مجتمعاتهن، هنالك نساء (أخريات) يشكلن الفئة المستهدفة من هذه الجهود الوقائية. والسؤال الذي تطرحه هذه الوضعية هو: كيف يتم الترويج لحقوق المرأة المسلمة في صفوف هذه الفئة الشعبية؟

أودّ العودة بكم إلى تلك القرية الّتي عشتُ فيها في صعيد مصر لنرى كيف تُروّج الأدوات الاجتماعية لحقوق النساء هناك. يتطلّب ذلك منا فهم الكيفية التي تتقاطع بها دوائر الحقوق داخل مثل هذه القرى مع تلك الّتي تابعناها مع النخبة على المستويين الحضري والدولي وتتمايز عنها. ما الذي يحدث عندما نهتم بمجموعات نسائية خارج مجال اهتمام جمعيات حقوق المرأة المصرية وخارج تغطية شبكاتها الاجتماعية التواصلية؟ إنني لا أثير هذا الموضوع لأجل التشكيك في مصداقية هؤلاء النساء المُحترفات والناشطات اللواتي ما فتئن يُدلين بدلائهن في المجالات الاجتماعية لحقوق المرأة المسلمة أو تحقيرهن، بل لأعطي فكرةً عن أشكال ومدى الخطابات المُتمحورة حول حقوق المرأة والفتاة المسلمة بعيدا عن المراكز الحضريّة حيث تعرف هذه الخطابات انتعاشًا وتنوّعًا وتحظى بتمويلاتٍ هامة.(308)

---

(308)- إنني أقرّ بمخاطر انتقاء الحالات الفردية لدراستها؛ فهذا الانتقاء لا يهدف إلى تقديم هؤلاء النساء في صورة الضحايا اللواتي يلتمسن المساعدة ولا إلى الثناء على ما يقمن به من أعمال محمودة ولا إلى تصويرهن كبطلات مجهولات يقاومن النظام الأبوي في أماكن قصيّة ومعزولة، وهي التهم التي عادة ما توجه إلى عمل المنظمات غير الحكومية أو الإثنوغرافيا النسوية. راجع:

Marnia Lazreg, "Develop-ment: Feminist Theory's Cul- de-Sac," in *Feminist Post-Development Thought: Rethinking Modernity, Post-Colonialism and Repre sentation,* ed. Kriemild Saunders, Zed Books on Women and Development (London: Zed, 2002); Sangtin Writers and Richa Nagar, *Playing with Fire: Feminist Thought and Activism through Seven Lives In India* 1st ed. (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2006)

فعلى العكس من ذلك أسعى إلى إيصال أصواتهن إلى الأشخاص المهتمين بـ " حقوق المرأة المسلمة" وبالتالي أمنحهن الفرصة للانخراط في الخطابات والممارسات التي تجعل منهن موضوعا لـ" حقوق المرأة"

لقد تعقّبت بعض النقاط الإشكالية المُتعلقة بالتعاطي الدولي مع الحقوق الصادرة أو المتبناة من مختلف المنظّمات الّتي تروّج لها، ومع المؤسّسات المانحة الّتي تموّل هذه المنظّمات والدّول المرتبطة بأجندة حقوقية في دولتين مُعينتين هما مصر وفلسطين. وبصفتي عالمة أنثروبولوجيا تشتغل على المجتمعات القرويّة، فإنني أسعى إلى الوقوف على مدى فعالية حقوق المرأة في حياة النساء العاديات؛ إن كانت لها فعالية بالطبع.

سنة 2008 كنت في مصر بصدد إنجاز بحثٍ عن مُنظّمات حقوق المرأة، ولكني أخذت إجازة وعدت إلى القرية والتقيتُ بعض صديقاتي لأطلعهن على هذا المشروع الجديد فحظي بتفاعل العديد منهن (تماما مثل ما فعلت زينب منذ ثلاث سنوات عندما انتقدت الحكومة). سرعان ما أثارت مجموعة من النساء اليافعات كنت أعرفهن قبل زواجهن نقاشا حول مسلسل تلفزي شهير شاهدنه خلال شهر رمضان المنصرم. مثّلت في المسلسل نجمة السينما المصرية الكبيرة يسرى. وقد بادرن بتعريفي بقصة المسلسل: يتعلق الأمر بمجموعة من الشّبان يختطفون طبيبة وبعض الممرّضات وهن في طريق العودة إلى منازلهن ليلا، ثمّ يغتصبون واحدة منهنّ. إن مدار القصة كما وضحنه لي هو حيثيات مثول المغتصبين أمام العدالة، وهن يرمين بذلك إلى إخباري بأنّ عقوبة جريمة الاغتصاب هي الإعدام.

إن التقاطهن لرسالة المسلسل التلفزي أمر مهمّ وكون نقاشاتِهن جزءًا من الحوار الوطني حول موضوع الاغتصاب أمر مهم كذلك، ولكنه ليس بالجديد، فكثيرا ما تتناول الدراما التلفزية المصريّة مواضيع اجتماعية شائكة مثلما بيّنتُ ذلك في كتابي **الدراما القومية (Dramas of Nationhood)**. لقد أطلق مسلسل «قضيّة رأي عام» نقاشات في الفضاء العمومي عن العنف المسلط على النساء. وقد أعقب بث المسلسل نقاشات حول مضمونه وأهدافه، وجرت الإشادة ببطلة المسلسل في احتفالٍ أقيم بعمّان نظمته حملة صندوق الأمم المتّحدة الإنمائي للمرأة تحت عنوان "ستّة عشر يوما من النضال لوضع حد للعنف المسلط على النساء".

وقد أبرزت امرأة شابة أخرى أنّ التّلفزة الوطنيّة ساهمت في تعريف النساء بحقوق المرأة في صعيد مصر. وعندما سألتها عمّا تعرفه عن حقوق المرأة أجابت: «إنّه أمر تهتمّ به

سوزان مبارك، ويتعلق بختان الفتيات». وبالفعل، فإنّ أحد أهمّ مشاريع المجلس القومي للطّفولة والأمومة للتصدي للعنف ضدّ الفتيات هو العمل من أجل تركيز قرى نموذجيّة لا تُختن فيها البنات.

ولا عجب في ذلك، فالنساء القرويات يثقن على الدوام بالخطابات الرسمية. ولّما سألت امرأةً أخرى وابنتها المراهقة ما إذا كانتا تعرفان منظّمة تُعنى بحقوق المرأة تبيّن لي أنهما لا تعرفان شيئا عن الموضوع، غير أنّهما لا تستبعدان وجود مثل هذه المنظّمات في القاهرة. ثمّ مررنا بعد ذلك إلى الموضوع الرئيسي، فسألتُ عن رد فعل الزوجة في حال حصول خلافات مع زوجها. حينئذ أجابتني الأم بأنّ عائلتيْ الزوجين تجتمعان لحلّ الإشكال وإعادة حبل الود بين أفراد الأسرة. وعندما سألتها عن الميراث (الموضوع الّذي سيصبح بعد سنوات الشغل الشاغل لفيروز) أجابتني على الفور بأنه على المعنية بالأمر الالتجاء إلى المحكمة، ولكنها سرعان ما استدركت قائلة بأنّه من الأرجح أن يتوسط أناسٌ لدى شقيقها إذا ما أصرّ على حرمانها من نصيبها من الميراث لإقناعه بمنحها حقها كاملا.

وعندما أعلمتها أنّ السبب الذي دفعني إلى العمل في مجال حقوق المرأة هو أنّ البعض من الغربيّين يرون أنّ المرأة المصريّة مضطهدة ضحكت وقالت: «لا، لا. لقد كانت كذلك في السّابق. كان ذلك في الماضي ولكنّ الأمر تطوّر الآن، فكلّ الفتيات مُتعلمات في الوقت الرّاهن». ثم أضافت: «لئن قُضي على بنات جيلي بالمكوث في البيت لمساعدة أمّهاتهنّ على قضاء شؤون المنزل فالجيل الحالي تحدوه الرغبة في تعليم ذريته». ومصداقا لذلك فهي تشقى صُحبة زوجها في العمل حتى ينجح أطفالها في الدراسة. لقد كان زوجها يشجّع ابنته على دراسة اللغة الفرنسيّة عسى أن يساعدها ذلك على الدراسة بالجامعة. ورغم أنّ هذه الأم لم تنبس بلفظة «حقوق» فإنها تتبنى من خلال إجاباتها الخطاب التّقدمي الّذي يعتبر تعليم الفتيات مؤشرا جوهريّا من مؤشرات تقدم المجتمعات، بل هو بالأحرى حقٌّ مُكتسب. كانت تعلم علم اليقين أنّ عليها أن تُضاعف جهدها في المنزل وفي رعاية مواشيها لأنّ زوجها يريد أن يوفّر المزيد من المال لتعليم بناته.[309] ولقد تكفلت الدولة بصياغة

(309) -لمزيد التفاصيل حول النساء العربيات والتعليم راجع:

هذه المقاربة وروّجت لها عبر المؤسسات التعليمية ووسائل الإعلام منذ أن أصبحت أحلام التّنمية الوطنيّة في الخمسينات من القرن الماضي مادّة للاستهلاك الشّامل.

كشفت نقاشاتي مع نساءٍ أُخريات وجود وسائط وسجلّات مُتعدّدة لحقوق النّساء في هذه القرية. فلقد كانت عائشة، وهي امرأة في الأربعينات من عمرها كنت التقيتها وهي تحضر إحدى حصص محو الأميّة في منتصف التّسعينات، خير دليل على الطابع الهجين لمفهوم «حقوق المرأة المسلمة» في هذه القرية الريفية وخير شاهد على تعدد الدّوائر الّتي تتمّ من خلالها صياغة القوانين ومتابعة تنفيذها؛ ففصول محو الأميّة الّتي التقيت فيها عائشة كانت هي الأخرى جزءا من الآليّة الوطنية لحقوق المرأة، فقد موّلتها سوزان مبارك لمدّة بضع سنوات وتمّ توظيف خرّيجات الجامعة المحليّات للتّدريس بها، لكنها توقفت عن العمل دون سببٍ مُعلن.

عندما أخبرت عائشة بأنّ مشروعي الجديد يهتمّ بحقوق المرأة المصريّة، قالت باستغراب «دعيني أصحح معلوماتك فالمرأة المصرية تتمتع بأعلى قدر من الحقوق. هل تعلمين حقا يا ليلى بأنه لدينا وزيرات في الحكومة؟ وزيرات! وزيرة للشؤون الاجتماعية وأخرى على رأس وزارة المالية. لقد أعطت الحكومة النّساء حقوقهنّ كاملة غير منقوصة». ثمّ استدركت قائلة: «ولكنّ الأشخاص العاديّين، عائلة المرأة، هم الّذين يحرمونها حقوقها. فلو أنّ أبي مثلا توفي وترك لي ثلاثة فدادين من الأرض فإنّ شقيقها سيرفض هذا الوضع ويقول: لا يمكنها التحوّز على هذه الأرض، فالنساء لا يمكنهن ملكية الأرض، ولكن حينئذ تتدخل الحكومة وتمكنها من حقها الشرعي». وقد ركّزتُ على نزوعها نحو تغيير الضمائر، فمرة تتحدث بضمير المتكلم (أبي) ومرة تتحدث بضمير الغائب (شقيقها)، وسألتها إن كان شيء من هذا القبيل قد حدث معها، فضحكت وقالت «لا، إنّه مجرّد

Fida Adely, *Gendered Paradoxes* (Chicago: University of Chicago Press, 2012); Adely, "Educating Women for Development: The Arab Human Development Report 2005 and the Problem with Women's Choices," *International Journal of Middle East Studies* 41 (2009): 105–122; for more on education in the village, see Lila Abu- Lughod, *Dramas of Nationhood: The Politics of Television in Egypt,* Lewis Henry Morgan Lectures 2001 (Chicago: University of Chicago Press, 2005).

مثال». ثمّ أضافت: «الحمد لله» (حتّى لا تبدو وكأنها تندب حظها)، لا تملك عائلتي أرضا! «ثمّ واصلت حديثها قائلة»: يستحوذ الشقيق على نصيب شقيقته من الأرض. مثل هذا الأمر يحدث مع بعض العائلات، ولكن ليس مع كلّ العائلات، لأنّ بعضها تعطي البنات نصيبها... إن الشقيق يبرر ذلك بالقول: «أريد الأرض، فأنا رجل البيت، ويجب أن آخذ الأرض». أمّا جوابها على هذا الشقيق المُفترض فكان: «ولكن الله، عزّ وجلّ، أعطى النساء الحق في الميراث»،[310] واستشهدت بالآية القرآنيّة الّتي تنصّ على حقّ المرأة في الميراث. ثمّ خلصت في خطابها الموجه إليه إلى أنه: إذا كان اللهّ قد نصّ في محكم تنزيله على حق المرأة، فمن حقها أن تأخذ نصيبها من الميراث. كيف تجرؤ على معارضة مشيئة اللهّ؟

وعندما سألتُ ماذا يمكن للمرأة أن تفعل في مثل هذه الحالات، أجابت: «تلتجئ إلى الحكومة.» ثمّ استدركت بعد ثوان قليلة قائلة: «لا. قبل ذلك، تشتكيه للعائلة، لشيوخ القرية». ولكنها أردفت كلامها على الفور بالاستشهاد بحالةٍ مختلفة مرتبطة حصريا بقريتهم. ذكّرتني بأنّه كان لديهم في القرية المجاورة شخصيّة دينيّة هامّة، رجل محترم، كان جدّه وأبوه بدورهما عالميْ دين مشهورين، وأنهم كانوا يلجؤون إليه كلما واجهتهم مشكلة شبيهة بهذه، وأنّ كل نساء القرية كنّ أيضا يلجأن إليه أيضا. عندئذ دخل أخوها الغرفة فدعته إلى التصديق على كلامها قائلة: «أليس صحيحا أنّ المرأة الّتي تواجه مشكلة مع أخيها أو عمّها تلجأ للشّيخ بحثا عن الحلّ؟ أجل، إنه يستمع إلى شكواها، وهذا أمر عادي عندنا». أومأ لها أخوها برأسه أن صحيح ما قلتيه، ثمّ انبرى يُحدثنا عن مشكلة عويصة تمكّن الشّيخ من حلّها. وممّا يثير الاهتمام أنّ هذه المشكلة لم تكن بين فتاة وعائلتها بل بين مسيحي وبعض عائلات مسلمة تخاصموا حول ملكية قطعة أرض. ولقد برهنت هذه القصة على سمو أخلاق هذا الشيخ وكرمه وحكمته، كما أنها تعطينا فكرة عن سبب تسليم الجميع بوساطته وبقراراته.[311]

---

(310) -وقد فسرت لي ذلك قائلة إن الشريعة الإسلامية تعطي للذكر مثل حظ الأنثيين.

(311) -هذا ما أكدته دراسة رشيدة شيح حول هذا الشيخ وغيره من شيوخ الطريقة الصوفية الخلوتية في صعيد مصر. وقد بينت، استنادا إلى البحوث التي أنجزتها في التسعينات، أنّ " النساء والرجال على حدّ سواء لم يسعوا في لقاء الشيخ التماسا لبركته ولمواعظه وحسب وإنما أيضا طلبا لوساطته وحمايته من زوج قاس أو

طوال هذه المحادثة تحدثت عائشة عن حقوق المرأة من خلال سجلات مُتعددة، فأثارت مسألة الحقوق التي منحتها قوانين الدولة المصرية للمرأة، ثم أبدت رأيها في حقوق المرأة السياسية، وحكت عن الخلافات المحلية داخل الأسر وفيما بينها، وختمت حديثها بالإشارة إلى الحقوق التي حبا بها الله النساء في القرآن. وفي محادثة أخرى جرت بيننا بعد مرور سنة، انبرت عائشة تدافع عن الإسلام، جازمةً أنّه يكفل للمرأة حريّة العمل والتّعليم. ودعّمت ذلك بنماذج من نساءٍ شهيرات عشن في عهد الرّسول أو بعده بفترة قصيرة، أمثال السيدة نفيسة التي كان الناس يأتونها طلبا للعلم والسيدة عائشة التي كانت تروي أحاديث الرسول. ثم أضافت بأنّ بعض النّساء اليوم يعتقدن أنّ الحريّة تكمن في ارتداء فساتين قصيرة بأكمام قصيرة والسير بجسدٍ مكشوف في الشّوارع، مُستنتجة أننا نشهد اليوم فائضًا من الحريّة. ومرّة أخرى تُدمِج سجلّات مختلفة لحقوق المرأة، فتعلق على ذلك قائلة إنّ قاسم أمين لم يدعُ إلى مثل هذا النّوع من الحريّة. وقاسم أمين الذي أشارت إليه، هو مُصلح حداثيّ عاش في بدايات القرن العشرين ومؤلّف كتاب **تحرير المرأة** الذي دعا إلى تعليمٍ محدود للمرأة وإلى تخليصها من ارتداء النقاب.

تطرقت عائشة كذلك في حديثها إلى العديد من المؤسّسات الّتي تنشر الوعي بالحقوق في مصر. يتعلق الأمر بتلك المنتديات الّتي تُمكّن المرأة فاقدة السند من الحصول على حقوقها: منها المحاكم بمحاميها وإجراءاتها القانونيّة ووثائقها، والتحكيم العائلي المحليّ بتجاذباته العاطفيّة وتراتبيّته وعلاقاته العمودية، ومؤسّسة الشّخصيّة المتديّنة المحليّة الّتي تتدخّل باسم الحقوق والأخلاق الإسلاميّة عندما تتعرض المرأة للظلم من قبل عائلتها. لم تذكر عائشة المنظّمات غير الحكوميّة، رغم وجود مشروع إنساني عابر للحدود بصدد الإنجاز في المناطق المجاورة ومتحصّل على تمويل جيّد يهدف إلى الرّفع من مستوى الفتيات

هربا من زواج قسري.... وقد حظيت وساطة الشيخ بقبول كبير في الأوساط الشعبية حتى أطلق عليها سكان القرية تسمية " الحكم الحساني" ويعني الحكم العاجل والسريع الذي ينصف الضحية ويمنع أعمال الثأر."
راجع:
Rachida Chih, "The Khalwatiyya Brotherhood in Rural Upper Egypt and in Cairo," in *Upper Egypt: Identity and Change,* ed. Nicholas Hopkins and Reem Saad (Cairo, Egypt: American University in Cairo Press, 2004), 162

القرويّات وتوعيتهنّ بحقوقهن الطبيعية، ومنها الحق في التّعليم والترفيه وحرية الحركة. [312] وعلى غرار بقية النساء والفتيات اللواتي نقلتُ للقراء محادثاتي معهن حول حقوق النساء، استقت عائشة مختلف هذه الطّرق لترتيب حياتها وضمان حقوقها من البرامج والمسلسلات التلفزية، ومن المدرسة، ومما تعلمته من الدروس الدينية، ومن التجارب الحياتية اليومية للمحيطين بها. إن أعضاء ذلك المجتمع يميلون في الغالب إلى إفشاء كل ما لديهم من معلومات لذلك، فإنّ معرفتهم بما هو محتمل الوقوع ثرية وحدسية.

عندما عدت لزيارة عائشة سنة 2012، أي بعد عام من اندلاع الثّورة ومباشرة إثر الانتخابات البرلمانيّة، كانت دهشتي أكبر، فحيثما حللتُ وجدت لدى النّساء والفتيات رغبة كبيرة في الحديث والنقاش. [313] كنّ يخُضن في أحاديث السياسة. فعلى المستوى الوطني كن متفاجئات من ضخامة ما كُشف عنه من فساد النّظام السابق من أعلى هرم السّلطة إلى أسفله، وما جرى الاستيلاء عليه ونهبه من ثروة البلاد من قبل النخبة. ولعل ما أثار حفيظتهن حقا اكتشافهن حقيقة (وربما هي مجرد إشاعة) أنّ سوزان مبارك قد استولت على مجوهرات الملكة نزلي، أمّ الملك السّابق، فاروق، فهذه المجوهرات كانت للأُمة كما هو معلوم لديهن. وممّا زاد من غضبهنّ هو أنّ محاكمة الرئيس السابق قد طالت مما يجعل الشكوك قائمة حول تحقّق العدالة. لقد أبدين تعاطفهنّ خاصّة مع عائلات الشبّان الّذين قتلوا في الشّوارع من قبل القوّات الأمنيّة خلال الأسبوع الأوّل من الثورة ـ إنهن يؤمن أنّ أولئك الشّهداء في حاجة إلى أن يُقتص لهم.

أمّا على الصّعيد المحلّي، فقد كنّ سعيدات بالانتخابات التشريعيّة الّتي تمّت للتوّ. وكنّ يتداولن بحماس أخبار الحملات الانتخابية ـ كانت مخاوفهم إزاء الإخوان المسلمين قد خَفَتت بعد التّطمينات التي قدمتها الجماعة بأنها لن تحظر السّياحة وستكتفي بأن تطلب من

(312) - وقد رأت رانيا كساب صويص أن هذا المشروع يهدف إلى " إنقاذ فتيات القرية "؛ فصوغ "جسد الفتاة المراهقة حتى يكون جسدا متحركا متنعما بالصحة ومتمتعا بحقوقه إنما يُنظر إليه على أنه ضروري لبناءٍ شامل لسكان البلاد الذين يتمتعون بالصحة الموفورة وفقا للنموذج التنموي المعتمد". راجع:
Rania Kassab Sweis, “Saving Egypt’s Village Girls.”, p 37

(313) -لمعرفة المزيد حول تفاعل سكان القرى مع الانتفاضة راجع:
Lila Abu-Lughod, “In Every Village a Tahrir: Rural Youth in Moral Revolution.”

السيّاح احترام الأعراف والأخلاق المحليّة، وهي الفكرة التي لاقت استحسانهن، غير أنّه هنالك من بدت لها كيفية تطبيق بعض هذه الطلبات مضحكة. كانت جماعة الإخوان المسلمين قد وفّرت وسائل نقلٍ أقلّت النساء والفتيات للذّهاب إلى مراكز التصويت، وقد فهمن من ذلك أن الجماعة ترغب في أن يصوّتن لمرشحيها. حينئذ قالت إحدى الفتيات بشيء من المكر «كيف يمكن لهم معرفة لمن صوّتنا؟»

لقد كن مُجمعات على أنّ الناس كانوا قبل الثورة ممنوعين من حرية التعبير أما اليوم فلديهن إحساس قوي بأنهن قادرات على ذلك. إنهن لن يستسلمن مجددا للصمت واليأس.. لقد انكشف اليوم حجم الظلم الذي سلطه عليهن النظام السابق، ليس بصفتهن نساء ولكن باعتبارهن مواطنات.

أوضحت كريستين والي (Christine Walley) في دراسة إثنوغرافية أنجزتها عن عملية التواصل بين منظّمة غير حكوميّة اسكندنافيّة ومنظّمة نساء القرية الّتي تساندها والواقعة قبالة ساحل تانزانيا، أنّ مُصطلحًا مُعولمًا شأن مصطلح «حقوق» يختزن كمّا كبيرا من المعاني المُتأتية من مصادر مختلفة.(314) وبيّنت أن مقابل لفظة «حقوق» في اللغة السواحلية (حقّي) قد يحيل في عرف النّساء المسلمات في المجتمع الذي اشتغلت عليه على اختصاصات والتزامات مرتبطة بالشريعة الإسلامية، كما هو واضح من خلال الأعراف الجاري العمل بها هناك. غير أنّها اكتشفت كذلك أنّه في مرحلة الاستقلال وتطبيق الاشتراكية، راكمت كلمة «حقّي» معان أخرى مرتبطة بفكرة المواطنة. واستُعمل هذا اللفظ مؤخّرا في أروقة الأطر الدّولية المُهتمة بحقوق الإنسان وحقوق المرأة، والتي زارتها المسؤولات عن هذه المنظّمة للمشاركة في المؤتمرات التي أرسلن إليها من قبل مموليهنّ الإسكندنافيين. ولذلك فعندما تطالب امرأة بـ «حقوقها» فنحن لا نعرف بالضبط أيّ سجلّ هي بصدد استعماله، وأي معنى هي بصدد الإحالة عليه، أو أنّ الأمر يتعلق في الواقع بمعانٍ تتشابك وتتراص لتخلق إحساسا كثيفًا بهذه الحقوق.

---

(314) - Christine Walley, "What We Women Want: An Ethnography of Transnational Feminism" (Unpublished book manuscript).

إن الأسلوب التحفيزي الذي عرضت به والي (Walley) الطريقة التي تراكبت بها دلالات كلمة حقوق لدى الفئات الشّعبيّة مثير للاهتمام، إذ يبدو أنه يصلح أيضا لأن يصف بدقة الطرق التي يتم بها تجنيد القرويات المصريات للدفاع عن «حقوقهن». ولكنها لم تسعَ إلى مُتابعة ما أروم تسليط الضّوء عليه هنا، أي الحاجة إلى مزيد المتابعة السوسيولوجية لعمل الشّبكات والمؤسّسات والتّقنيّات المروجة لمثل هذه الحقوق. يبدو جليّا أنه على الرغم من عدم وجود مُنظّمات تُدافع عن حقوق المرأة في القرية المصريّة الّتي اشتغلت عليها، فإنّ تعليقات مثل الّتي وردت على لسان عائشة أماطت اللثام عن الطّرق الّتي شكّلت بها المؤسّسات الوطنيّة والدّوليّة المهتمة بحقوق المرأة الأفهام المحلية للحقوق، وجعلت بعض المؤسّسات، بدءًا بالمدارس الحكوميّة وانتهاءً بالمحاكم، أهدافًا مركزية لنشاطها، كما كشفت هذه التعليقات في الآن نفسه عن أمرٍ جدير بالذكر: كم هي كثيرةٌ المُؤسّسات الاجتماعية والأطر المبتكرة خارج سلطة عمل المنظّمات غير الحكوميّة وعمل الحكومة، فهي تمثّل جُزءًا من سعي النّساء الحثيث على المستوى المحلي لتحقيق العدالة، وهي تكشف عن طريقة تصوّرهنّ لحقوقهن. لقد تجاوزت المصلحات الدينية للشريعة الإسلامية -التي لم تصبح مطية لنيل الحقوق في المراكز الحضرية سوى مؤخرا، مثلما نرى في مركز قضايا المرأة المصرية والقوة الأخلاقية المحليّة التي يمثلها رجال الدين المؤثرون في الأوساط الشعبية- وكذلك العائلة الممتدّة باعتبارها أهم مؤسسة اجتماعية، الأطر والمؤسّسات الاجتماعية الرسمية العاملة في سبيل حقوق المرأة في مصر.

نحنُ بحاجة إلى إيجاد طرق جديدة للتّفكير في حقوق المرأة المسلمة؛ تلك القضيّة المثيرة المرتبطة ارتباطا وثيقا بالتدخّل العسكري والحركة النّسويّة المُعولمة، بالإضافة إلى المؤسّسات التقدميّة، ومراكز الفكر اليميني، وتجارب النّخبة، ومؤسسات الرعاية الاجتماعية، والإتجار بالأدب وحياة المهمّشين. وللإلمام بهذا الموضوع وباللّحظة التي نعيشها، فربما تكون المقاربة الإثنوغرافيّة التي تتعقّب الحياة الاجتماعيّة التي يطولها المفهوم أكثر جدوى من اتخاذ مواقف أخلاقية تحكم على حقوق المرأة إما بكونها تواطؤا مع الاستعمار (وجب حينئذ التّنديد به) وإمّا بكونها بادرة أمل عالمية للتحرّر والتقدم (وجب

حينئذ الاحتفاء بها).

في هذا الصدد اقترحت البديل التالي: يجب التّعامل مع حقوق المرأة المسلمة على أنّها شيء يشكّل العالم ويعيد تشكيله. كيف ومتى وأين يتم الترويج لهذا المفهوم؟ وما التّغييرات التي تتم على الصّعيد الفرديّ والاجتماعيّ باسم هذا المفهوم؟ من ذا الذي يجعل هذا العمل مُتاحا، وهو في الآن نفسه مدفوع للفعل انطلاقا منه؟ ما السّبل الجديدة للسُّلطة ومصادر رأس المال المادية والثّقافيّة التي يتيحها هذا المفهوم؟

يحثّنا علماء الانثروبولوجيا على دراسة «الممارسة الاجتماعيّة للحقوق» ومراقبة التداول في أمر الحقوق وكيفيّة إنفاذها عن كثب.(315) ولكنني أدعو هنا إلى ما هو أعمق من ذلك: أن نتتبّع بعناية وعبر ميادين مختلفة الطّريقة الّتي تُنظِّم بها الحقوق، نظريةً ومُمارسة، المجال الاجتماعي والسّياسي، فبقدر ما توجب هذه الحقوق إنشاء المنظّمات وبعث المشاريع واستحداث أشكالٍ للحكم، فإنها في الآن ذاته نتاج لكلّ ذلك. إذا ما اتّبعنا هذه المقاربة فلا بديل ممكن سوى الاشتغال على تفاصيل حقوق المرأة المسلمة عندما تكون مُرتبطة بمناطق ومجتمعات معينة. ففي القاهرة مثلا، وفّرت صناعة حقوق المرأة وظائف ومهن، وأوجدت تمويلات، وألهمت الكثيرات معنى الالتزام، وأضفت المصداقيّة على عمل فاعلين جدد، وخلقت شبكاتٍ اجتماعيّة وعرقلت عمل أخرى، وشرعنت أُطُرًا ومُثُلًا فكرية وسياسية. لقد فتحت حقوق المرأة بابا للتّدخّل الأجنبي ولانخراط الحكومة في تشكيل الحياة اليّوميّة للطّبقة الوسطى ولأولئك الّذين يعيشون على هامش المجتمع. لقد أصبحت حقوق المرأة موضوع رعاية الشّركات، ويتم تبنيها والتشدق بها باعتبارها من أمارات الحداثة، وفي المقابل أصبحت اليوم وبشكل متزايد موضوع صراعٍ بين المؤسّسات والمنظّمات الدّينيّة، وخاصّة بين الأحزاب والحركات الإسلاميّة، وانشغلت بها أصنافٌ جديدة من الحركة النسويّة يسميها البعض الحركة النّسويّة الإسلاميّة، وقد وضّحت ذلك

(315) - Mark Goodale, “Introduction to ‘Anthropology and Human Rights in a New Key,’” *American Anthropologist* 108, no. 1 (2006): 3; Richard Ashby Wilson, “Afterword to ‘Anthropology and Human Rights in a New Key’: The Social Life of Human Rights,” *American Anthropologist* 108, no. 1 (2006): 81.

في الفصل السّادس.

إذا ما قارنّا الحالة المصرية بمثيلتها الفلسطينية، يتبيّن لنا مدى ارتهان حقوق المرأة المسلمة للوضع السّياسي بمعناه العام. وتقتضي المقارنة النظر في نُظُم الدّول ومواردها وفي خارطة المصالح الدولية. ففي الحالة الفلسطينية، فإنّ المنظّمات غير الحكوميّة تتلقى تمويلات جيّدة شبيهة تقريبا بتلك التي تتلقاها نظيراتها في مصر، ولكنّ طبيعة العمل الذي تقوم به، والشّبكات الاجتماعيّة الّتي تنسجها، وارتباطها بالمؤسّسات الدوليّة والوطنيّة، وحتّى العلاقات بين مختلف الطبقات الاجتماعية التي تنتمي إليها المرأة هناك وكذا التّضامن بين النّساء النّاشطات والمنتفعات من هذا العمل، كلّ ذلك يختلف جذريّا عمّا هو عليه في مصر.(316)

لذلك على كلّ شخص مُهتم بشأن حقوق المرأة المسلمة أن يتعقب مسارها. كانت القرية التي حالفني الحظّ للعمل فيها لسنوات عديدة تضمّ صنفا من النّساء المهمّشات اللّواتي غالبا ما ينظر إليهن على أنهن موضوع العمل الحقوقي: إنها المرأة " التقليدية" المحتاجة على الدوام إلى التمتع بحقوقها وإلى التمكين لها في المجتمع. إنّ النّساء والفتيات في هذه القرية لسنَ أعضاءً في منظّمات حقوق المرأة، وبالتالي لا يتلقين شيئا من الأموال المرصودة لهذه المنظّمات ولم يكنّ مشمولات بهذه الحقوق، عدا انتفاعهن لفترةٍ قصيرة بدروس محو الأميّة في تسعينات القرن الماضي (الّتي تعلّمت فيروز من خلالها كتابة اسمها) وببعض المبادرات الفرديّة الأوروبية العرضيّة لدعم انتاج الحرف اليدويّة.

إنّ الشذرات القليلة من النقاشات التي سجّلتُها والتي دارت بيني وبين نساء القرية حول موضوع حقوق المرأة تُوضّح أنّه لم يسلم أحدٌ من تأثير الخطابات المتداولة حول حقوق المرأة المسلمة وحول الطّرق العمليّة الكفيلة بتحقيقها. وفي الآن ذاته، تبيّن هذه الشذرات أنّ أُطُر حقوق المرأة والمشاريع المرتبطة بها لم تبدأ بعد باستنفاد مفاهيم حقوق المرأة أو تجاربها في السعي لتحقيقها.

---

(316) - Smadar Lavie, "Mizrahi Feminism and the Question of Pales-tine," *Journal of Middle East Women's Studies* 7, no. 2 (2011): 56.

الفصل السادس

عالمة أنثروبولوجيا تقتحم مجال الحقوق

لقد وجدنا أنفسنا جميعا، نحن المهتمين بمعاناة المرأة وبرفاهيتها، في خضم عالم يعج بالحديث عن الحقوق والمؤسسات التي نشأت للدفاع عنها، سواء كانت هذه المؤسسات صغيرة أو الكبيرة، محلية أو عابرة للحدود. لقد دفعني استيائي من الطريقة التي استُخدمت بها حقوق النساء غطاءً سياسيا للتدخل في أفغانستان إلى اقتحام عالم الحقوق. وعلى هذا الأساس انطلقت خلال العقد الماضي في استكشاف مناطق وروافد أخرى لهذه المنظومة الحقوقية. لقد جعلتني المكاسب التي حقّقتها الحركات النسوية في إطار المنظمات الدولية والمحلية المعنية بحقوق المرأة أدرك أنّ الناشطات المُدافعات عن حقوق المرأة اللواتي عرضتُ لهنّ في الفصل الخامس لم يكنّ يشتغلن باستقلال عن السلطات السياسية، حتى وإن كان شعورهن بالتضامن مع النساء الأخريات وبأنهن يشاركنهن وضع الخضوع من شأنه أن يُميّز عمل المرأة في مجال حقوق الإنسان عن بعض الأشكال الأخرى للعمل في مجال الحقوق الدولية أو المشاعر الإنسانية.

ولعلّ حداثة عهدي بهذا المجال كانت سببًا في أن أكافح لإثبات جدارتي به، فعلى مدى ثلاثين عامًا لم أشتغل في بحوثي على الحقوق الإنسانية أو غيرها. [317] لقد كانت مشكلة الانسجام تزعجني كلما فكرت في موضوع الحقوق بسبب أن البحوث الإثنوغرافية التي أنجزتها لم تكن على وتيرة واحدة، فبعضها كان «سمينا» والبعض الآخر كان «غثا». [318]

---

(317) - استقيت بعض نتائج الإتنوغرافيا النسوية المتعلقة بالجدل حول الحقوق من مقدمة الطبعة التي صدرت احتفاءً بالذكرى الخامسة عشر لصدور بحثي الإتنوغرافي بعنوان:

Writing Women's Worlds: Bedouin Stories (Berkeley: University of California Press, 200

(318) - أحيل بالطبع على كليفورد غيرتز. Clifford Geertz:

Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* (New York: Basic Books, 1973).

وقد استعاد جورج. أ. ماركوس George E. Marcus هذه الفكرة في كتابه:

Ethnography through Thick and Thin (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1998).

كانت البحوث المعمقة هي تلك المتعلقة بالحياة اليومية في القرى في ريف مصر. أما السطحية فهي تلك الأبحاث المتواضعة عن المنظمات التي تروّج لحقوق المرأة والتمكين لها في جميع أنحاء العالم الإسلامي. إنّ عمل حقوق المرأة المسلمة قد اتخذ أشكالًا إبداعية جديدة. ولذلك فأنا هنا أركّز على المبادرات الجديدة التي تقوم بها النسوية الإسلامية بدلاً من الحديث عن المنظمات غير الحكومية ذات التوجه العلماني التي هيمنت على الساحة منذ سبعينيات القرن العشرين والتي ناقشتها في الفصل الخامس.

اتخذ أنثروبولوجيون آخرون البُعدين المفاهيمي والعملي للحقوق موضوعا للدراسة، وبيّنوا انطلاقا من ذلك أنّ الحقوق يمكن أن تكون عملية فهي تحقق إنجازات وتحشد الناس؛ وأنّ إطار الحقوق يمكن نقله إلى لغات أخرى وترجمته إليها، وهذا ما سمته سالي ميري (Sally Merry) التعميم اللغوي (319). لقد تتبّعوا كيفية إنتاج صكوك الحقوق وكذا الخطاب الحقوقي من خلال آلية اجتماعية تعمل في العديد من المواقع، بدءًا بالأمم المتحدة ومرورًا بالمكاتب الحكومية وانتهاءً بالمُنظمات غير الحكومية المنتشرة في جميع أنحاء العالم (320).

لقد وقف بعض علماء الأنثروبولوجيا إلى جانب السكان الأصليين وغيرهم من الفئات المحرومة في دفاعهم عن حقوقهم؛ في حين بدا آخرون حذرين من هكذا

(319)- Sally Engle Merry, Human Rights and Gender Violence: Translating International Law into Local Justice, Chicago Series in Law and Society (Chicago: University of Chicago Press, 2006).

(320) - ينزع علماء الأنثروبولوجيا النسوية بدلاً من ذلك إلى مراقبة كيفية اشتغال حقوق المرأة في سياقات معينة، سواء تعلق الأمر بجلسات الاستماع إلى لجنة اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة أو بالمنظمات النسائية المحلية. وغالبًا ما يكون تطوير مثل هذه المنظمات مصحوبًا بتوترات نتيجة الاختلاف بين أهداف النخبة الوطنية والنسويات العابرة للحدود والمنظمات المانحة من جهة، وأولويات النساء في مجتمعاتهن من جهة ثانية. راجع:

Dorothy L. Hodgson, " 'These Are Not Our Priorities': Maasai Women, Human Rights and the Problem of Culture," in Gender and Culture at the Limit of Rights, ed. Dorothy Hodgson (Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 2011); Christine J. Walley, "What We Women Want: An Ethnography of Transnational Feminism," unpublished manuscript.

التزام.(321) وحتى عندما دعموا الفئات المهمّشة، كانوا مدركين لمثل تلك الإكراهات المُضاعفة ولما يتضمنه الأمر من مفارقات. ففي أستراليا، على سبيل المثال، وضعت مُتطلبات التعددية الثقافية الليبرالية سكان أستراليا الأصليين الذين يطالبون بحقهم في أرضهم في وضعٍ غريب، إذ حتّمت عليهم أن يُثبتوا للمستوطنين أصالتهم الثقافية في الوقت الذي لم يكتف هؤلاء المستوطنون بالاستيلاء على أراضيهم وحسب، بل دمّروا ثقافتهم أيضا(322). وقد أظهر علماء الأنثروبولوجيا العاملون في إفريقيا كذلك كيف انتهى العمل في مجال حقوق الإنسان إلى خلق فوارق اجتماعية جديدة، وإلى فتح مسارات وظيفية للبعض، وإلى نزع الصبغة السياسية عن الإصلاح النيو ليبرالي والحكامة العابرة للحدود

---

(321) - لم يفلت أي شيء عن اهتمامات علماء الأنثروبولوجيا، فباتخاذهم كلاّ من الحقوق المفاهيمية والعملية موضوعات لهم اهتموا بالحقوق في بعدها الثقافي والعملي وبالطريقة التي يتم بها استعمال الخطاب حول الحقوق.. راجع:

(Dorothy L. Hodgson, "Women's Rights as Human Rights: Women in Law and Development in Africa [WiLDAF]," Africa Today 49, no. 2 [2002]: 3–26; Dorothy L. Hodgson, "Introduction: Comparative Perspectives on the Indigenous Rights Movement in Africa and the Americas," American Anthropologist 104, no. 4 [2002]: 1037–1049; and Hodgson, " 'These Are Not Our Priorities.' ")

وقد درسوا ديناميكيات نقل وتعميم لغة الأطر الحقوقية وكذا الآلية الاجتماعية لإنتاج الحقوق وإعادة إنتاجها: راجع بشكل خاص:

Merry, Human Rights and Gender Violence ; Peggy Levitt and Sally En-gle Merry, "Making Women's Human Rights in the Vernacular: Navi-gating the Culture/Rights Divide," in Gender and Culture at the Limit of Rights, ed. Dorothy Hodgson (Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 2011)

وقد احتج آخرون بحقوق الإنسان لإيجاد سبل لمساعدة مجتمعات السكان الأصليين. راجع:

Elsa Stamatopoulou and Bruce Robbins, "Reflections on Culture and Cultural Rights," South Atlantic Quarterly 103, nos. 2–3 (2004): 419–434. In an important contribution aptly titled "Rights Inside Out,"

بيّنت رايلز Riles في مداخلة لها بعنوان" الحقوق مقلوبة" الطريقة المميزة التي اتخذت بها مجموعات النساء في فيجي Fiji "حقوق المرأة باعتبارها حقوقا إنسانية" إطارا لنشاطهن على الرغم من عدم اطمئنانهن إليه، وذلك بسبب اقتناعهن بفعالية الخطاب الذي تخيلن أن الآخرين "هناك" وجدوه مقنعا. راجع:

Annelise Riles, "Rights Inside Out: The Case of the Women's Human Rights Campaign," Leiden Journal of International Law 15, no. 2 (2002): 285–305.

(322)- Elizabeth Povinelli, The Cunning of Recognition: Indigenous Al-terities and the Making of Australian Multiculturalism (Durham, N.C.: Duke University Press, 2002).

[323]. لقد أدرك العديد من عُلماء الأنثروبولوجيا أن دعاوي حقوق الإنسان تقتصر على مُعالجة المُعاناة الجسدية الصِّرفة وعلى طمس أنواع أخرى من المطالب السياسية، مثل تلك القائمة على حقّ الناس في المواطنة [324]. فعندما يرفض علماء الأنثروبولوجيا ما في المبادئ الأخلاقية لنظام الحقوق من حيادية فإنهم ينخرطون مع عدد من المُنظّرين السياسيين والقانونيين في التساؤل عما إذا كانت النزعة الإنسانية هي الوجه الجديد للاستعمار. ولقد أشار البعض إلى ما تتضمنه الحجج القائمة على الحقوق من مفارقات: فهي تتيح للناس عرض دعاويهم، لكنّها تحبسهم في هويات ثابتة تتحدد بمقتضى ما يلحقهم من ضرر بدلاً من أن تحررهم من هذه الهويات وتدفع بهم إلى عالم المساواة؛ أو هي تُبرّئ مرتكبي العنف السابقين بأن تجعل منهم المدافعين عن الحقوق[325]. ولقد أبدت المُنّظرات النسويات العابرات للحدود قلقهن من الآثار المترتبة عن ربط حقوق النساء بحقوق الإنسان عامة. وخير ما يدعم ذلك تحليل راتنا كابور (Ratna Kapur) المميّز للطريقة التي حوّلت بها الخطابات الحقوقية نساء العالم الثالث إلى «ذوات - ضحايا»، واتهام أندربال غريوال (Inderpal Grewal) منظومة حقوق الإنسان بكونها «نظام للحقيقة» مرتبط بالرفاه

(323)- Harri Englund, Prisoners of Freedom: Human Rights and the African Poor (Berkeley: University of California Press, 2006), writing on Malawi; and Michael Jackson, Existential Anthropology: Events, Exigencies and Effects (New York: Berghahn Books, 2005), writing on Sierra Leone ; James Ferguson and Akhil Gupta, "Spatializing States: Toward an Ethnography of Neoliberal Governmentality," American Ethnologist 29, no. 4 (2002): 98–110

(324)- Lori Allen, "Martyr Bodies in the Media: Human Rights, Aesthetics, and the Politics of Immediation in the Palestinian Intifada," American Ethnologist 36, no. 1 (2009): 161 ; Didier Fassin, Humanitarian Reason: A Moral History of the Present (Berkeley: University of California Press, 2011); Peter Redfield, "Doctors, Borders, and Life in Crisis," Cultural Anthropology 20, no. 3 (2005): 328–361; Miriam Tick-tin, Casualties of Care (Berkeley: University of California Press, 2011); Ticktin, "Where Ethics and Politics Meet: The Violence of Humanitarianism in France," American Ethnologist 33, no. 1 (2006): 33–49.

(325) - Wendy Brown, " 'The Most We Can Hope For . . .': Human Rights and the Politics of Fatalism," South Atlantic Quarterly 103, nos. 2– 3 (2004): 451–463. Robert Meister, After Evil: A Politics of Human Rights (New York: Columbia University Press, 2011).

وبأشكال السلطة في الوقت نفسه.(326)

ينبع انزعاجي من الإطار الحقوقي الذي يسعى من خلاله أولئك الراغبون في وضع حدٍّ لُمعاناة الضحايا وتعزيز العدالة الاجتماعية من عُنصرٍ إضافي لا يتضح من خلال بحثي في حقوق الإنسان أو حقوق المرأة ذات المنحى العلماني التقليدي بل من خلال النظر في بعض المبادرات الجديدة التي تسعى إلى تأصيل حقوق المرأة في الإسلام، وذلك من خلال السعي إلى إصلاح الشريعة الإسلامية، لا سيما قانون الأسرة، أو من خلال تقديم تفسيراتٍ غير ذكورية للقرآن. إنني أرتاب في هذه المشاريع النضالية والمتنوعة والمبتكرة والتي تختزن قدرة على التغيير عندما أنظر فيها على ضوء ما أعرفه عن حياة المرأة في المجتمعات الريفية في مصر. إنّ أمثال زينب وعائشة وأمل وغيرهن ممن عرضت لهن في هذا الكتاب هنّ المستفيدات المُفترضات من سعي هؤلاء النسويات المسلمات إلى ضمان حقوق المرأة ضمن إطارٍ أكثر أصالة.(327) وهؤلاء هم "النساء المسلمات المضطهدات" أنفسهن اللواتي يسعى الصليبيون الأخلاقيون إلى إنقاذهن كما بينا ذلك سابقا.

إنني أحتج للأمر من زاويتين: أولا: أتسائل من المنظور السوسيولوجي عن إمكانية فهم مثل هذه المبادرات خارج أُطُر الحوكمة العالمية المرتبطة بالامتياز الطبقي وبالتعليم، على الرغم من أنّ المساهمين في هذه المبادرات ينشطون انطلاقا من نفس الإطار المفاهيمي الذي يعمل في إطاره المجتمع الديني والمعرفة الدينية الجديرة بالثناء. ثانيا: أتسائل عن

---

(326)- Ratna Kapur, "The Tragedy of Victimization Rhetoric: Resurrecting the 'Native' Subject in International/Post-Colonial Feminist Le-gal Politics," Harvard Human Rights Journal 15 (2002): 1–38; Inderpal Grewal, " 'Women's Rights as Human Rights': The Transnational Pro-duction of Global Feminist Subjects," in Transnational America: Femi-nisms, Diasporas, Neoliberalisms, ed. Inderpal Grewal, Next Wave (Durham, N.C.: Duke University Press, 2005), 125.

(327)- بيّنت نوراني عثمان إحدى مؤسِّسات منظمة الأخوات في الإسلام "أن تجربة العديد من الجماعات النسائية الناشطة في البلدان الإسلامية خلال العقدين الماضيين تدل على أن هذه الجماعات قد حققت الكثير من التقدم في كفاحها اليومي بفضل اعتمادها على نموذجها الديني والثقافي". راجع:
Norani Othman, "Grounding Human Rights Arguments in Non-Western Culture : Shari'a and the Citizenship Rights of Women in a Modern Islamic State," in The East Asian Challenge for Human Rights, ed. Joanne R. Bauer and Daniel A. Bell (Cambridge : Cambridge University Press, 1999).

إمكانية أن يكون بمقدور أيّ إطار قانوني للحقوق أو المساواة بين الجنسين أن يُنصف المرأة بما تنطوي عليه حياتها من تعقيدٍ ومُعاناة. عندما نظرت عن كثب إلى المشاكل التي تواجهها النساء في إحدى القرى المصرية خلصت إلى وجود قدر معيّن دائم من عدم التناسب بين الحياة اليومية والمُتخيَّل الاجتماعي للحقوق، سواء لدى المراقبين الأجانب أو لدى الرعيل الأول من الناشطات النسويات في المنطقة، أو لدى هذه الحركات النسوية الإسلامية الأُممّية الجديدة.

وللتعبير عن عدم ارتياحي إزاء الإطار الحقوقي، أستند هنا إلى حالة الشابة خديجة ضحيّة العنف الأسري. يُعتبر العنف انتهاكًا كلاسيكيًا لحقوق المرأة وقد كان محور اهتمام الحركة النسائية العابرة للحدود لسنوات، كما يشكّل أيضًا محور اهتمام واحدة على الأقل من هذه المبادرات النسوية المُسلمة الجديدة [328]. إنّ ما يثير قلقي هنا هو هذا الطابع الانتقائي في التعاطي مع حياة المرأة في العالم الإسلامي في مجال الحقوق وما قد ينجرّ عنه من استدامة النظرة التبسيطية القائمة (والمُغرضة في بعض الأحيان) لحياتها وتجاربها المُعقّدة. هذا هو الحال، على الرغم من أنّ مُعظم العاملين على تحسين حقوق المرأة في هذه المجتمعات لا يتبنّون هذه الرؤى السلبية أو التبسيطية، وعلى الرغم كذلك من أنّ النساء الآن في جميع أنحاء العالم بما في ذلك قرى أرياف مصر وما شاكلها يستعملن، كما سبق ورأينا ذلك مع عائشة في الفصل الخامس، مُختلف لغات الحقوق الهجينة والمتناقضة في بعض الأحيان لتأكيد مطالبهنّ.

حقوق المرأة والإصلاح الإسلامي

تُشير بعض المبادرات الأخيرة إلى أنّ نسقًا اجتماعيًّا ومجال عملٍ جديدين بصدد

---

(328)- وسينصب التركيز على أحد "الانتهاكات" الرئيسية لحقوق الإنسان الخاصّة بالمرأة التي حشدت المجتمع الدولي في السنوات الأخيرة، ألا وهو العنف الأسري. راجع:

Grewal, " 'Women's Rights as Human Rights' "; for a questioning of the capacity of legal language to capture the experience of violence, see Kirsten Hastrup, "Violence, Suffering and Human Rights: Anthropological Reflections," Anthropological Theory 3, no. 3 (2003): 309–323.

التشكّل للدفاع عن حقوق المرأة المسلمة. فقد كفّت العديد من الناشطات النسويات المسلمات الأُمّيّات عن الوقوف موقف الدفاع إزاء استكشاف الأمريكيين لما سيسمونه الحركة النسائية «المبنيّة على الإيمان»، مُستندُهن في ذلك العديد من المُبادرات المحلية في كلّ من إيران وأفغانستان وتركيا وإندونيسيا ولبنان ومصر، واستجابةً منهن بطرق شتى للصحوة الإسلامية وانبهارًا بالسياسة الإسلامية الصاعدة(329). تختلف هذه المشاريع الجدّية والعقلانية عن جهود العديد من النساء المسلمات في الغرب التي حظيت بتغطية إعلامية كبيرة، واللواتي يزعُمن باطلا نقد الإسلام من الداخل(330)، كما تختلف أيضا عن جهود الكثير من النساء المسلمات المُنخرطات في العمل السياسي عبر العالم الإسلامي واللواتي دَعَون، رغم افتقادهن إلى ثقافةٍ قانونيّة، إلى مُراجعة المعايير الجندريّة التي تعتمدها مُجتمعاتهن وذلك من خلال أنشطتهن السياسية والخدماتية العمومية(331). أستأذن القارئ في فحص مبادرتين اثنتين عن كثب قبل النظر في كيفية ارتباطهما بالحياة اليومية لبعض نساء القرية.

المجموعة الأولى التي ينبغي النظر فيها هي حركة *مساواة* التي تأسست في كوالالمبور في فبراير 2009 ووصفت نفسها بـ «الحركة العالمية من أجل المساواة والعدالة داخل الأسرة المسلمة». قادت هذه الحركةَ مُنظمةٌ رائدة من تلك المنظمات التي يطلق عليها كثيرون

(329)- أدرك المعنيون بحقوق المرأة أنّ "القواعد الشعبية" المستهدفة والمستفيدة من نشاطهم لم يخبُ انجذابها الأخلاقي إلى الإسلام، بل على العكس من ذلك، حيث تعزز في العقود الأخيرة بفضل انتشار التعليم ووسائل الإعلام وتزايد تمويل برامج التعليم الإسلامي ونشر الإسلام.

(330) - خير مثال على ذلك كتابات إرشاد مانجي التي تناولتها صبا محمود بالنقد. راجع:

Saba Mahmood, "Feminism, Democracy, and Empire: Islam and the War of Terror," in *Women's Studies on the Edge,* ed. Joan Wallach Scott (Durham, N.C.: Duke University Press, 2008).

بالإضافة إلى كتابات إرشاد هناك كتابات أيان حيرسي علي.

(331)- برزت نزعة توفيقية جديدة مثلتها نزرين نوّاز، الناطقة الإعلامية باسم حزب التحرير الذي أطلق سنة 2012 حملة دولية بعنوان "الخلافة: نموذجٌ مُشرق لحقوق المرأة ودورها السياسي"، جمعت فيها على صعيدٍ واحد بين خطاب حقوق المرأة ورؤية راديكالية قوامُها "نظام حكم قائم حصريا على شريعة الإسلام ومبادئه". راجع:

hizb-ut-tahrir.info/info/english.php/contents_en/entry_16414.

تسمية الحركة النسوية الإسلامية، وهي مُنظّمة نسائية تسمى *الأخوات في الإسلام* وتنشط في ماليزيا.[332] أُعتمدت هذه المنظمة كمُنظّمة غير حكومية سنة 1993 ولكنها كانت تنشط منذ الثمانينات في مجال الدفاع عن حقوق المرأة المسلمة ومناهضة قانون الأسرة التمييزي.[333]

هناك ثلاث سِماتٍ مُهمّة في البيان الذي حدد مهمة حركة *مساواة*. جاء في البيان «نحن باعتبارنا مُسلمات ومواطنات نعلن أن المساواة والعدالة ضروريّتان في العائلة وبالإمكان تحقيقها. لقد آن الأوان لنضمّن هذه القيم قوانيننا وممارساتنا».[334] السمة الأولى هي ضمير الـ «نحن» كعنوان للحديث من داخل المجتمعات المسلمة، والسمة الثانية هي تلك

---

(332) - تربط بعض الروايات بين تنامي الدور التحفيزي لمنظمة الأخوات في الإسلام واشتهار أمر عالمة الدين الدكتورة أمينة ودود بفضل مؤلفاتها الكثيرة على غرار كتابها عن الجهاد الجندري Inside the Gender Jihad (Oxford: Oneworld, 2008) وخصوصا بفضل إمامتها لصلاة الجماعة المختلطة وذلك عندما قدمت للتدريس في ماليزيا. راجع:

Madhavi Sunder, "Reading the Quran in Kuala Lumpur," *University of Chicago Law School Faculty Blog*, February 16, 2009, uchicagolaw .typepad.com/faculty/2009/02/reading-the-quran-in-kuala-lumpur.html. For other important arguments about achieving women's rights through feminist interpretations of the Qur'an, see Zainah Anwar, "Sisters in Is-lam and the Struggle for Women's Rights," in *On Shifting Ground: Mus-lim Women in the Global Era*, ed. Fereshteh Nouraie-Simone (New York: Feminist Press at the City University of New York, 2005); Asma Barlas, "Globalizing Equality: Muslim Women, Theology, and Feminism," in *On Shifting Ground*: Muslim *Women in the Global Era*, ed. Fereshteh Nouraie-Simone (New York: Feminist Press at the City University of New York, 200S); Azizah al-Hibri, "Deconstructing Patriarchal Juris-prudence in Islamic Law: A Faithful Approach," in *Global Critical Race Feminism: An International Reader*, ed. Adrien Katherine Wing (New York: New York University Press, 2000); and Azizah al-Hibri, "Muslim Women's Rights in the Global Village: Challenges and Opportunities," *Journal of Law and Religion* 15, nos. 1–2 (2000): 37–66. For an over-view of issues, see Margot Badran, *Feminism in Islam: Secular and Reli-gious Convergences* (Oxford: Oneworld, 2009).

(333)- ولكن عزة بصرالدين وصفت منظمة الأخوات في الإسلام في أطروحتها بأكثر حياديّة، فقدمت القائمات عليها على أنهن " ينطلقن في عملهن من داخل أطرهن الدينية والثقافية". راجع:

Azza Basarudin, "Musawah Movement: Seeking Equality and Justice in Muslim Family Law," *CSW Update Newsletter, UCLA*, March 1, 2009, repositories.cdlib.org/csw/newsletter /Mar09_Basarudin.

(334) - Musawah: For Equality in the Family, "Musawah Framework for Action," 2009, musawah.org/sites/default/files/Musawah-Framework -EN_1.pdf

الهوية المزدوجة السياسية والدينية التي تُعيّن المطالب الحقوقية والتي كشفت عنها عبارة «نحن باعتبارنا مسلمات ومواطنات». وأمّا السمة الثالثة فهي ازدواجية المصادر القانونية المعتمدة فيما يلي من البيان: "تعلن حركة مساواة أنه يمكن تحقيق المساواة داخل الأسرة من خلال التعاليم الإسلامية المُنسجمة مع مبادئ حقوق الإنسان العالمية ومع كلّ ما يضمن الحقوق الأساسية للمرأة ومع الواقع المعيش للنساء والرجال. هكذا ترتكز فكرة حركة *مساواة* على مبدئين اثنين: أولهما إعطاء الأولوية لمقاصد الشريعة الإسلامية على حساب المدارس الفقهية (كما تطوّرت تاريخيا) مع الإصرار على أن هذا التمشي ينبغي أن يكون مُنسجما مع العالم المعاصر. وقد صُغْن الأمر على النحو التالي: «يجب أن تعكس القوانين والممارسات الإسلامية العدالة. وهذا هو مقصد الشريعة الذي لا جدال فيه. وعلى هذه القوانين أن تحقق المساواة التي تعدّ عُنصرًا أساسيا في مفهوم العدالة اليوم»[335].

وتستمد حركة مساواة نماذجها العامّة من أفكار المنظمات الدولية الليبرالية بقدر ما تستمدها من الخطاب القانوني والأخلاقي الإسلاميّيْن. لقد استنسخت حركة مساواة بشكل مباشر وثيقتها الرئيسية المُسمّاة *إطار عمل مساواة* من جُملةٍ من الوثائق شأن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، فالوثيقة تتضمن ديباجة حددت المبادئ والقواعد، وذلك من خلال جُملة من البنود المُرقّمة. ولكن ما يجعل هذه الوثيقة مختلفة عن تلك النماذج ويعطيها شكلها المُهجّن هو تلك المقدمة الدينية: «نحن نعتبر مبادئ الإسلام مصدرًا يوفر العدالة والمساواة والإنصاف والكرامة لجميع البشر»[336].

وتشترك المشاريع الإصلاحية لهؤلاء النسويات المسلمات اللواتي أنشأن منظّمات مثل «مساواة» مع المشاريع الإصلاحية السابقة في العالم الإسلامي التي انبثقت عن المواجهة مع الاستعمار في نوعية الأفكار والحجج المُعتمدة. تُركّز حركة مساواة بشكل واضح على قانون الأسرة الإسلامي وترفض الانخراط في الجدل حول أفضل السبل لتفسير القرآن،

---

(335) - وجاء أيضا في الديباجة: "إنّ قوانين الأسرة المسلمة هي تفسيرات بشرية للشريعة تستند إلى نظريات رجال القانون وفرضياتهم، ولذلك يمكن تغيير هذه القوانين مع تغيّر الواقع والوقت وفي تناغم مع مفاهيم العدالة المعاصرة".

(336) - مساواة: في سبيل المساواة في الأسرة، "إطار عمل مساواة".

بل تنطلق بدلا من ذلك من الاستنتاج الأكثر بساطة ووضوحًا القائل بأنّ قوانين الأسرة من صنع الإنسان، فهي مجرد تأويلات للنص الديني تأثّرت بالأوضاع الاجتماعية في تلك الفترات التاريخية التي حوّل فيها الفقهاء نصوص الإسلام المقدسة إلى قوانين وضعية(337). ومع ذلك فهي تستند أيضا إلى اجتهادات الحركة الإصلاحية السُنّية الحديثة الداعية إلى رُؤيةٍ مقاصديّة للإسلام تجعله متوافقا مع مبادئه الأخلاقية، وبالتالي مُنسجمًا مع الواقع المعاصر. تستهدف حركة مُساواة الفقهاء المسلمين وتلاميذهم المعاصرين من المُتشددين الذين يدّعون سُلطة وخبرة علميّتيْن بالنقد. ولدعم موقفها تعمل على تذكير الناس بأهمية تنوع الآراء في تراثنا الإسلامي، وعلى استصفاء الآيات القرآنية التي تدعو إلى المساواة بين الجنسين ومن ثَم التركيز عليها، وعلى استعراض الطريقة التي زيّف بها البشر الوعي والأفهام، وعلى تسليط الضوء على المفاهيم التراثية التي من شأنها أن تدعم حقوق الإنسان(338).

إن حُجج حركة مساواة مشبعة بمفردات الفلسفة الليبرالية الديمقراطية. وتمثّل **الكُلّانية** (Holism) مفهوما رئيسيا في مقدمة زينة أنور لكتاب الحركة المرجعي المعنون بـ **المطلوب: المساواة والعدالة في الأسرة المسلمة** *(Wanted: Equality and Justice in the*

---

(337)- مساهمة زيبا مير حسيني في الكتاب المرجعي لحركة مساواة هي:

Wanted: Equality and Justice in the Muslim Family, ed. Zainah Anwa "Towards Gender Equality: Muslim Family Laws and the Shari'ah," in(Selangor, Malaysia: Musawah, 2009), musawah .org/background_pa-pers.asp

لكنها نشرت الكثير حول مثل هذه القضايا، بدءاً بمقالها الممتاز:

Stretching the Limits: A Feminist Reading of the Shari'a in post-Khomeini Iran," in Feminism and " Islam: Legal and Literary Perspectives, ed. Mai Yamani and Andrew Allen (New York: New York ,University Press, 1996)

وانتهاءً بمقالها:

"Muslim Women's Quest for Equality: Between Islamic Law and Femi-nism," Critical Inquiry 32, no. 4 (2006): 629–645.

(338)- المقال الأخير بقلم خالد أبو الفضل الذي قدمته صبا محمود في مقالها بكونه أحد "المسلمين الطيبين"، أي أولئك المُفكرين المسلمين المعتدلين الذين تسعى حكومة الولايات المتحدة إلى الشراكة معهم، حتى لو كانوا ينتقدون بشكل أو بآخر سياساتها في الشرق الأوسط.

(*Muslim Family*) [339] حيث بيّنت أن الجماعات النسائية في مختلف البلدان الإسلامية «شرعت في استكشاف إطارٍ أوسع وأكثر شمولية يدعو إلى الإصلاح من منظورات مُتعددة، منها المنظور الديني ومنها ما يتعلق بحقوق الإنسان الدولية وضمانات الحقوق الدستورية والأساسية، والحقائق المعيشية للمرأة»[340]. لذلك فإن أحد جوانب الكُلانية بالنسبة لزينة أنور هو الحدّ من دور الدين، فهي تدعو إلى التعامل مع الدّين باعتباره **أحد المصادر** للإصلاح السياسي والقانوني **لا غير**[341]. وعلى هذا الأساس تمثّل أوّل مشروعٍ بحثي رئيسي أنجزته حركة *مساواة* في دراسة الأرضيّة المشتركة بين اتفاقية الأمم المتحدة للقضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة وقوانين الأسرة المسلمة[342].

لقد احتفى البعض بمنظمتيْ *الأخوات في الإسلام ونساء في ظل قوانين المسلمين*، وهم يحتفون اليوم بحركة مساواة باعتبارها حاملة لواء «تنويرٍ» جديد في العالم الإسلامي. ويشي هذا الأمر أنّ بعض الناس على الأقل يَعزون هذه المبادرات الإصلاحية إلى تقاليد الليبرالية العلمانية. حتّى أن العنوان الذكيّ للمدوّنة التي أطلقتها إحدى الباحثات في القانون حول انطلاق حركة مساواة قد اعتمد على أحد النصوص الرئيسية استقتها من النوع الأدبي «النساء المسلمات المضطهدات»، والذي روّج له بشدّة صقور المُحافظين الجدد في الولايات المتحدة الأمريكية. وهو يعزز في نفس الوقت وبطريقة غير مباشرة هذه النوعية من النصوص. وهكذا يتطابق عنوان كتاب **ماهدافي سوندر** (Mahdavi Sunder) **أن تقرأ القرآن في كوالالمبور** مع عنوان الرواية الأكثر مبيعًا لآذار نفيسي **أن تقرأ لوليتا في**

---

(339)- Saba Mahmood, "Secularism, Hermeneutics, and Empire : The Politics of Islamic Reformation," Public Culture 18, no. 2 (2006): 323–347.

(340)_ Zainah Anwar, "Introduction : Why Equality and Justice Now?" in Anwar, Wanted: Equality and Justice in the Muslim Family, 3.

(341) - قدمت عزة بصر الدين وصفا لعملية الانطلاق وللقضايا المطروقة؛ وأوردت في مقالها أنّ جزءا من أطروحتها سيناقش موضوع حركة مساواة والأخوات في الإسلام. راجع:
Basarudin, "Musawah Movement."

(342)- Musawah, "CEDAW and Muslim Family Laws," December 12, 2011, musawah.org/cedaw-and-muslim-family-laws-search-common -ground.

طهران[343]. إنّ تمثيل **سوندر** للجماعات المدافعة عن حقوق المرأة المسلمة شأن حركة مساواة على هذا النحو هو مجرد استنساخٍ لوجهات النظر الليبرالية المُعتادة، سواء داخل العالم الإسلامي أو خارجه، التي تتحدث عن التخلّف الديني والمحافظة في مقابل الحداثة المستنيرة[344].

(343)- Madhavi Sunder, "Reading the Quran in Kuala Lumpur";

ولمزيد التفاصيل حول نفيسي راجع الفصل الثالث وكذلك:

Laila Lalami, "The Missionary Position," Nation, June 19, 2006, thenation.com/article/missionary-position; Roksana Bahramitash, "The War on Terror, Feminist Orientalism and Orientalist Feminism: Case Studies of Two North American Bestsellers," *Critique: Critical Middle Eastern Studies* 14, no. 2 (2005): 221–235; Hamid Dabashi, "Native Informers and the Making of the American Empire," *Al-Ahram Weekly Online,* June 1, 2006, weekly.ahram.org .eg/2006/797/special.htm; Mahmood, "Feminism, Democracy, and Empire."

(344) - والقضية الثالثة التي ينبغي النظر فيها في كيفية بناء حركة مساواة لمشروعها الإصلاحي هي شبهه ببعض الجهود السياسية التي سيتميز عنها بشكل لا لبس فيه. في مقال صبا محمود الاستفزازي المعنون بـ:

Secularism, Hermeneutics, and Empire : The Politics of Islamic Reformation

لفتت سوندر الانتباه إلى العلاقة المُحرجة بين الليبرالية والمشاريع الإمبريالية الأمريكية الموجهة إلى العالم الإسلامي. كما لاحظت أن ما حصل غريب إلى حد ما، حيث "شَرعت الولايات المتحدة، الدولة العلمانية، في حملة دينية طموحة تهدف إلى تشكيل مشاعر المسلمين العاديين الذين ترى وزارة الخارجية أنهم يميلون بشكل خطير إلى التفسيرات الأصولية للإسلام". راجع:

(Mahmood, "Secularism, Hermeneutics, and Em-pire," 329)

وهي ترى أن "الطابع العلماني" لا يتعلق، كما هو شائع، بالفصل بين الكنيسة والدولة أو تعزيز ثقافة القبول بالآخر المختلف، بل بـ "إعادة صياغة الذات الدينية"، (المرجع نفسه، 328). ويمكن ملاحظة ذلك في تخوفات الولايات المتحدة من "المسلمين التقليديين"، ومن خلال جهودهم الإصلاحية التي ترتكز على تشجيع "الإسلام المعتدل"، ومن خلال أساليبهم التي وصفتها صبا محمود بكونها لاهوتية. ومثال ذلك ما لاحظته من أن جزءًا من مبلغ 1.3 بليون دولار المخصص لمبادرة التوعية في العالم الإسلاميMuslim World Outreach initiative قد خُصص لتكوين الدعاة المسلمين، وإنشاء مدارس إسلامية يمكن أن تكون ضديدا "للمدرسة" (كلمة مدرسة تستخدمها وسائل الإعلام الغربية في الوقت الراهن وتعني بها المدارس الدينية المحافظة التي تفرّخ المتطرفين كما تعتقد)، ولتشكيل محتوى المادة الدينية في وسائل الإعلام. هذا المجهود يتطابق بشكل تام مع الجهود الإعلامية لعديد الدول مثل مصر للتمييز بين إسلام حقيقي تنويري ومعتدل وآخر مشوّه ومتطرف. راجع:

Lila Abu-Lughod, Dramas of Nationhood: The Politics of Television in Egypt, Lewis Henry Morgan Lectures 2001 (Chicago: University of Chicago Press, 2005

ولكن صبا محمود تؤكد أنّ الشركاء الذين سعت هذه المبادرات الأمريكية إلى تشجيعهم هم أولئك الذين يعتبرون أنفسهم مصلحين مسلمين معتدلين بكونهم يتبنون "التشخيص القائل بأن المشكلة المركزية التي تعاني منها المجتمعات المسلمة تكمن في عدم قدرتها على التمييز النقدي بين النص المقدس والواقع". لذلك، فإنّ التفسير، وليست الأيديولوجيا أو الممارسة، هو الذي يصنع الفارق بين الإصلاحيين الذين ينبغي تشجيعهم

ولكن بعض المُهتمّات بهذا الشأن يرفضن حشرهن ضمن هذا السياق. منهن زيبا مير الحسيني، إحدى مؤسّسات حركة مساواة التي تعتبر الحركة النسوية الإسلامية (وهي تعتبره مصطلحا غامضا) بمثابة الطفل غير المرغوب فيه للإسلام السياسي [345]. ومع ذلك فهي تدافع عن الجهود الجديدة التي تبذلها النساء المسلمات على النحو التالي:

أمام وضاعة أولئك الذين يريدون فرض تفسيرات ذكورية لنصوص الإسلام المقدّسة، ودهاء أولئك الساعين إلى تنفيذ مشروع عالمي للهيمنة الاستعمارية الجديدة باسم التنوير والحركة النسائية، لا خيار أمامنا نحن المُلتزمات بتحقيق العدالة للمرأة في عالم يسوده العدل سوى الجمع بين المنظورين الإسلامي والنسوي. وخارج هذا المنظور سيظلّ سعي النساء المُسلمات إلى المساواة رهين قوى وتوجهات سياسية مختلفة كما كان الحال في القرن العشرين وما يزال في هذا القرن الجديد الذي دشّنته سياسات «الحرب على الإرهاب.» [346]

ظهرت مبادرة أخرى لم ترتقِ إلى مستوى حركة مساواة من حيث التنظيم المؤسسي ولكنها تتوافق معها، فهما تسلكان نفس المسار ولهما أعضاء مشتركين. يتعلق الأمر *بالمبادرة الإسلامية للمرأة في الروحانية والمساواة (WISE)* التي دشّنت أول نشاط علني لها سنة 2006 في نيويورك،[347] ولكنها تتميّز عن حركة مساواة من جهة نوعيّة القاعدة المؤسساتية، ومن جهة آفاقها الأممية، ومن جهة طاقمها الديني الصريح. وقد تمخّض عن مؤتمرها التأسيسي قرارُ تشكيل مجلس شورى عالمي للمرأة المسلمة (هيئة استشارية) لمعالجة

وبقية المجتمع الذي يفهم الإسلام حرفيا ويتقيد بالطقوس الموروثة، وبالتالي يكون عُرضة للوقوع في شراك خطابات المتطرفين. راجع:

Mahmood, "Secularism, Hermeneutics, and Empire," 330–331.

(345)- Ziba Mir-Hosseini, "Beyond 'Islam' vs. 'Feminism,' " IDS Bulle-tin 42, no. 1 (2011): 67–77, esp. 71.

(346)- Ibid., 75.

(347) - موقعهم الإلكتروني المتطور هو:

Women's Islamic Initiative in Spirituality and Equality (WISE), "WISE Muslim Women," wisemuslim-women.org/.

النقص الملحوظ في مشاركة المرأة في النقاشات المُتعلّقة بالشريعة الإسلامية. وتشرف ديزي خان (Daisy Khan) على المبادرة الإسلامية للمرأة في الروحانية والمساواة، وذلك بتأطير من *الجمعية الأمريكية للنهوض بالمسلمين (ASMA)* (التي كانت تُعرف سابقا باسم *جمعية المسلمين الصوفية الأمريكية*، والملاحظ أنه لا أثر لهذه التسمية السابقة في وثائق المبادرة الحالية). تأسّست جمعية المسلمين الصوفية الأمريكية عام 1997 في نيويورك على يد زوج ديزي خان، الإمام فيصل عبد الرؤوف، وهي جمعية ترتبط ارتباطًا وثيقًا بمبادرة *قرطبة* التي يديرها فيصل، والتي كرست كلّ عملها لتحقيق الوفاق بين المسلمين والغرب «وإعادة أجواء التسامح بين الأديان والاحترام الذي ظللنا نتوق إليه منذ أن عاش المسلمون والمسيحيون واليهود معًا في وئام وازدهار قبل ثمانمائة عام»[348]. ويرى الإمام فيصل عبد الرؤوف أن الاعتدال والتعددية والتسامح هي مفاهيم ليبرالية أساسية أضحت ضرورية في عالم يعيش استقطابا حادا [349].

في سنة 2008 دعيتُ للمشاركة في أحد الاجتماعات التحضيرية *للمبادرة الإسلامية للمرأة في الروحانية والمساواة* ومراقبتها، وهو نوع العمل الميداني الذي يقوم به علماء الأنثروبولوجيا في مجال حقوق الإنسان عندما يعملون مع المحامين وفي إطار اللّجان، أو عندما يُستدعون لمراقبة العمليات الاجتماعية للمؤسسات التي تُحدّد قضايا حقوق الإنسان

(348)- The Cordoba Initiative," cordobainitiative.org Rosemary R. Hicks, "Translating Culture, Transcending Difference? Cosmopolitan Consciousness and Sufi Sensibilities in New York City after 2001," Journal of Islamic Law and Culture 10, no. 3 (2008): 281-306.

وللمزيد من التفاصيل عن الأيديولوجية العالمية للصوفية في نيويورك ونشاط الإمام فيصل، راجع:

Rosemary R. Hicks, "Creating an 'Abraha-mic America' and Moderating Islam : Cold War Political Economy and Cosmopolitan Sufis in New York After 2001" (Ph.D. diss., New York : Columbia University, 2010).

(349)- Wendy Brown, Regulating Aversion : Tolerance in the Age of Identity and Empire (Princeton, N.J. : Princeton University Press, 2006)

يُظهر الكتاب أنّ خطاب التسامح الليبرالي المعاصر يخفي بعض السياسات البغيضة، فعلى الرغم من إلحاح عبد الرؤوف على توجهه الليبرالي، فقد أثارت محاولته إنشاء مركز ثقافي بالقرب من فضاء جراوند زيرو Ground Zero في نيويورك احتجاجاتٍ لاذعة من قبل تيار الإسلاموفوبيا. [الفضاء الذي كان يحوي سابقا بناية مركز التجارة العالمية قبل تدميره في الحادي عشر من سبتمبر 2001 (المترجم)]

وتتفاوض حولها. وإن أكثر ما أذهلني هو المهارة الإبداعية وغير المتوقّعة للطريقة التي اتخذوا بها القرارات الجماعية في مداولات ذلك اليوم. فلا وجود لانتقادات قاسية للأنظمة الحقوقية أو للنزعة الإنسانوية، فأجهزة الاستعمار الجديد يمكن أن تتفطن إلى ذلك وتصنفهن على أساسه. ولقد تسلحت النساء اللواتي حضرن هذا الاجتماع بتصوّرات ثقافية شكّلتها المُثل الصوفية الحداثية والليبرالية ووثائق منظمة الأمم المتحدة ومنظمات حقوق المرأة ونماذج عالمية من التنظيم والنشطاء النسويين ومن الندوات الأكاديمية؛ كما كنّ يتوفرن أيضا على معارف مُستمدّة من مصادر شتى؛ من التفسير القرآني إلى الإسطوغرافيا النسوية والعلوم الاجتماعية الكميّة[350].

اقترحت اللجنة التوجيهية -من خلال دراسة استقصائية أُرسلت إلى الأعضاء قبيل هذا الاجتماع- خمس مسائل مُحتملة تطرح للبحث ومن ثم تُستخدم مختبرا لأولى فتاويها أو أولى بياناتها، وهي التسمية التي يستعملونها، تمييزا لها عن مجموعة الفتاوى السلبية التي صدرت في الغرب، وربما رغبة في عدم معارضة الفتاوى الرسمية في عديد البلدان. وكان من المقرّر أن يشكّل البيان محور الانطلاق الرسمي *لمجلس شورى المرأة* في يوليو 2009 في كوالالمبور، وهو المكان نفسه الذي انطلقت منه حركة مساواة. صوّت الأعضاء بأغلبية ساحقة لصالح قضيتين، هما العنف الأسري والسلطة الدينية للمرأة. لكن أفضت النقاشات إلى انعقاد إجماع تم بمقتضاه التركيز على هدف يختلف نسبيا عمّا ورد في البيان الأول لمجلس الشورى، إذ قادتهم آراء بعض الشخصيات الوازنة إلى اعتماد مشروعٍ طموح مداره كيفية التعامل مع العنف الأسري بالتوازي مع التطرف العنيف. وعلى مدى اليوم، وانطلاقا من الاعتراضات الحصيفة التي أبداها مختلف المشاركين على بعض ما تمّ عرضه (كيف عُدّ العنف المتطرف قضية جندرية؟ ألم تكن هناك تحديات تحليلية كبيرة تتعلق بعملية الربط بين العنف الأسري والعنف الحربي؟ ألم يكن من الواجب تنويع المصادر الدينية المعتمدة في النقاش؟ ألم يكن من الخطير استخدام مصطلح الجهاد؟)، بدت مجموعة

(350) -حتى المواقف من الأنوثة كانت متعددة. بعضهن استثمرن في كون العبارة المختصرة م.إ.م.ر.م WISE لها دلالة: إذ أشارت بعض النساء الحاضرات في هذا الصدد إلى حكمة المرأة باعتبارها مصدراً للسلطة، في حين أن أخريات لم يكنّ راضيات على إضفاء الطابع الجوهري على الأنوثة التي يتم التذرع بها في بعض الأحيان.

مجلس الشورى كلها متحمسة لإطلاق أولى حملاتها بعنوان *الجهاد ضد العنف*[351]. ورغم أنّ المشرفين على الاجتماع حدّدوا المعايير التي ينبغي اعتمادها في اختيار نوع القضية المطروحة للنقاش (أهمية القضية المطروحة بالنسبة للمرأة، ومدى دعم المرأة لها، وجدواها من جهة البحث، وقدرتها على جلب انتباه وسائل الإعلام، ومستوى الرفض الذي قد تواجهها به المؤسسات التقليدية)، فإنّ النساء الحاضرات اللواتي شاركن في النقاش من الأكاديميات والصحفيات والمحاميات لم يلتزمن بذلك، فكان لكلّ واحدة منهن مقاربتها الخاصة.

كشف عملي الإثنوغرافي على غثاثته أن النتيجة المتوصل إليها لم تنبثق عن مسعى تآمري ولا عن عمل مبيّت، وإنما عن عملية تفاعل اجتماعية حيّة، وذوو القناعات الراسخة والتحليلات الجيّدة والخبرة هم الذين فرضوا تصوّرهم في النهاية. فهذه المجموعة تتميز بتنوع وجهات نظرها وأصولها (تتصل أنسابها بجنوب آسيا والشرق الأوسط العربي وتركيا وإيران والولايات المتحدة) فالبعض من المشاركات خبيرات في الشريعة والشعائر الإسلامية، بينما اختصّ البعض الآخر في تفسير القرآن وتاريخ الإسلام. أخريات يبدو أنهن يستخدمن قاموس الإسلام وآلياته بشكل استراتيجي لاعتقادهن في قوتهن على إقناع الآخرين. البعض الآخر مؤمنات بما يقمن به ويؤكدن أنهن يفعلن ما يفعلنه حتى يكتمل إسلامهن. البعض منهن من المُريدات الوفيات لمشايخ الصوفية ومن الطالبات المتعمقات في دراسة العقائد الدينية والرائدات في الحوار بين الأديان. بعضهن مُحجبات والبعض الآخر غير محجبات. والجدير بالذكر أن بعضهن كنّ ينتقدن بحدّة الإمبريالية الغربية، في حين أبدت أخريات تأييدا للحرب التي تشنّها حكومة الولايات المتحدة على الإرهاب[352]. ورغم احتدام المناقشات في بعض الأحيان فقد كانت تتم في كنف الاحترام والأدب.

---

(351) -poster on website: Women's Islamic Initiative in Spirituality and Equality (WISE), *Jihad against Violence: Muslim Women's Struggle for Peace,* July 2009, wisemuslimwomen.org/pdfs/jihad-report.pdf.

(352) - تُصنّف صبا محمود واحدة من أكثر النساء حيوية في المجموعة إيديولوجيا ضمن المعسكر الذي تسمّيه بالإصلاحي. فقد أشارت في ترجمتها لها إلى أنها "أمضت العقد الماضي في مساعدة المجتمعات الإسلامية المُعتدلة في مختلف أنحاء العالم على مقاومة الهجمة الإيديولوجية للتطرف الإسلامي. وهي لم تقدّم نصائحها

وقد ساعدت لهجة مديرة الحوار، بما اتسمت به من روح ديمقراطية وبناءة ومُنفتحة، النساء على العمل الجاد لتحقيق الهدف المشترك المتمثل في تحديد أفضل ما يمكن لمجلس الشورى أن ينجزه.

وبالفعل، حققت المبادرة الإسلامية للمرأة في الروحانية والمساواة إنجازا جيّدا خلال السنتين اللتين نشطت فيهما، إذ نظّمت نفسها، وانتدبت فريق عملٍ مُقتدر، وضبطت خطة ورؤية استراتيجيتين، وأنجزت مُؤتمرًا هامًا، كما مضت قُدُمًا في تنظيم عددٍ من اجتماعات التخطيط. وعلى غرار ما فعلته حركة مساواة، فقد وضعت المبادرة ميثاقًا استلهمته من الشريعة الإسلامية، حيث رسّخت من خلاله التزامها بحقوق المرأة استنادًا إلى مقاصد الشريعة الستة، وهي حفظ الدين وحفظ النفس وحفظ العقل وحفظ العرض وحفظ المال. وقد أوضح الخطاب المُرفق الذي أُرسل إلى أعضاء المبادرة أنّ هذه المقاصد راسخة في التقاليد الإسلامية ومُتأصّلة في القرآن الكريم(353).

نجحت «المبادرة» كذلك في جمع التبرعات، حيث فازت بمنحةٍ قدرها مليون يورو من صندوق (MG3) التابع لوزارة الخارجية الهولندية، وهي مبادرة تتعلق بالهدف الثالث من الأهداف الإنمائية للألفيّة الخاص بالمساواة بين الجنسين وتمكين المرأة(354). ووفقا لما أكّدته

بخصوص كيفية مواجهة الخطر الذي يمثله هؤلاء المتطرفين إلى كلّ من الحكومة وقادة المجتمع المدني بل أيضا بخصوص السياسات الرامية إلى دفع المجتمعات الإسلامية التي تعيش تحت الضغط إلى أن تصبح مجتمعات فاعلة وتقدمية وحرّة."

(353) - نجد بعد ذلك في الميثاق سلسلة من البيانات حول المقصد أو المقاصد من بين الستة المذكورة التي ستكرس المرأة في المبادرة الإسلامية للمرأة في الروحانية والمساواة نفسها لها على وجه التحديد: ففي مجال حفظ الدين، على سبيل المثال، ينص الميثاق على التالي: «نحن نكرس جهودنا لتعزيز وضع المرأة المسلمة بصفتها سلطة دينية وروحية". وفي مجال حفظ العقل: "نحن ملتزمات بالدفاع عن حرية المرأة المسلمة في التفسير والتفكير والتعبير، وخاصة فيما يتعلق بالنصوص الأساسية للإسلام". وفي إطار حفظ المال، فإننا ندعم " استقلالية المرأة المسلمة". وفي إطار حفظ العرض: "نحن نكرس جهودنا لتمكين المرأة المسلمة من وسائل تُتيح لها اتخاذ خيارات شخصية وأسرية ومهنية تحفظ كرامتها". راجع:
Women's Islamic Initiative in Spirituality and Equality (WISE), "Resources," n.d., wisemuslimwomen .org/resources/.

(354)- ومن عجيب المفارقات أن يفقد في الوقت نفسه معهد دراسة الإسلام في العالم الحديث، أحد المشاريع العلمية الأكثر إبهارا والمخصص لدراسة الإسلام والعالم الإسلامي، التمويل الذي خصصته له الحكومة الهولندية.

ديزي خان في الاجتماع، فإنّ المبادرة تعتزم تيسير عمل باقي المنظمات وتعزيزه، وليس في نيتها منافستها. وبالفعل، فبعد عدة سنوات وتحديدا في يونيو 2011، أطلقن بوابة الويب الشاملة للمرأة المسلمة التي دعمن من خلالها العديد من المُبادرات.

أعقب الاجتماعَ الذي حضرتُه بعد أربعة أشهر اجتماعٌ آخر مُغلق دام يومين، وتم خلاله الاتفاق على بعض المبادئ. وكانت هناك، مجدّدا، نتائج غير متوقعة من حيث المحتوى والاستراتيجية الخطابية. لقد تمثّل الإنجاز الأساسي لذلك الاجتماع الدراسي في إيجاد طريقةٍ للربط بين العُنف الأسري والعُنف المتطرف. واستنادا إلى التقاليد الإسلامية، فقد تم ربط هذين النوعين من العنف بمسألة القدوة الحسنة والقدوة السيّئة (355). ولقد ضربن المثل على ذلك بقصة بلقيس ملكة سبأ.

كشفت المُشاركات ذوات المِراس والخبرة خلال هذا الاجتماع المغلق عن تنوّع طُرُقهن في التمثيل والاحتجاج وتعدّدها. فقد كنّ يحتكمن أثناء نقاشاتهن إلى معارف إسلامية عميقة وإلى مهارات ورؤى تتطابق تمامًا مع تلك التي لدى النساء المُحترفات الأمميات اللواتي يتم الاستماع إليهن عادة في مبادرات حقوق المرأة العابرة للحدود. لقد كنّ يتقنّ اللغة الإنجليزية ولغة الحقوق والإدارة التي تستخدمها الأمم المتحدة (356).

تحتوي الوثيقة التي أعددنها على ديباجة على غرار وثيقة حركة مساواة. واستخدمت المبادرة أيضا الوسائل الديمقراطية القائمة على العلوم الاجتماعية، وتحديدًا الدراسات الاستقصائية واستطلاعات الرأي. إنّ تقيّد المبادرة بالتفاسير وبالاستشهاد بالقرآن يبدو أكثر وضوحًا مما هو لدى حركة مساواة، ويتم ذلك جنبًا إلى جنب مع الاعتماد على

(355)- Interestingly, the American Society of Muslim Advancement's (ASMA's) other big initiative is to train young leaders.

(356) خصصت سالي إنجل ميري Sally Engle Merry بحثها الإثنوغرافي **حقوق الإنسان والعنف بين الجنسين** لوصف الناشطات النسويات العابرات للحدود اللاتي يشاركن في الاجتماعات في نيويورك وجنيف وبكين، حيث تعقد لجنة الأمم المتحدة المعنية بوضع المرأة جلسات استماع بشأن اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، وحيث يتم صياغة الوثائق والبرامج بشكل دقيق في سبيل الوصول إلى صيغٍ مقبولة من عديد الوفود الدولية.

الاتفاقيات الدولية حول الحقوق الثقافية العلمانية.

تشكّل المبادرات التي على غرار حركة *مساواة* و*مجلس شورى المرأة العالمي* التابع *للمبادرة الإسلامية للمرأة في الروحانية والمساواة* صوت المستقبل. وعلى الرغم من أنّ هذه المبادرات تنهل من تاريخٍ عريق من النشاط النسوي الإسلامي الذي بُني جزء منه بشكل صريح على أساس الهوية والاعتقاد الدينيين، فالمدهش في الأمر أنهن يحظين اليوم بدعم قوي من المؤسسات والحكومات الغربية (357).

---

(357) بالإضافة إلى المنحة التنافسية الكبرى المقدمة *للمبادرة الإسلامية للمرأة في الروحانية والمساواة* من وزارة الخارجية الهولندية، تفتخر المبادرة بعدد آخر من الداعمين على غرار: صندوق الأمم المتحدة للسكان، ومؤسسة ويليام وماري غريف William and Mary Greve Foundation، وصندوق الإخوة روكفلر Rockefeller Brothers Fund، وصندوق الأخوات، ومؤسسة فورد، والصندوق العالمي للمرأة، ومؤسسة داني كاي وسيلفيا فاين كايDanny Kaye and Sylvia Fine Kaye Foundation، ومؤسسة غراهام الخيرية Graham Charitable Foundation، ومؤسسة دياك للأسرة Deak Family Foundation، ومؤسسة هنري لوسي Henry Luce Foundation، ومؤسسة إليزابيث وMs. Foundation. كما نجحت منظمة الأخوات في الإسلام التي تتخذ من ماليزيا مقرًا لها في جمع التبرعات، رغم أنها حظيت بجزء كبير من العمل التطوعي المكثف لسنوات عديدة. فمنذ عام 2005، على سبيل المثال، أصبحت من بين الجهات التي موّلها صندوق سيغريد رابيز الائتماني Sigrid Rausing Trust، والذي يقدم نفسه على أنه يسعى لتمويل النشاط الدولي في مجال حقوق الإنسان؛ ويبدو أنّ منحة المئة ألف جنيه إسترليني الحالية التي حصلت عليها المبادرة مُخصّصة لإنشاء حركة مساواة. وظهرت مبادرة مثيرة للاهتمام في شمال إفريقيا تلقّت تمويلًا حكوميًا أوروبيًا هاما، وقد أفضى عملها إلى إنجازٍ أكثر واقعية ووضوحا تمثّل في اعتماد طريقةٍ لضمان حقوق المرأة في إطار التقاليد الإسلامية، وهي اتفاق ما قبل الزواج. هذا العقد النموذجي، والذي نُشر في عام 2008، تمّ تطويره بفضل جهودٍ مُنسقة في المغرب وتونس والجزائر عبر الشراكة مع منظمة Global Rights، التي توصف بأنها داعمة دولية لحقوق الإنسان منذ ثلاثين عامًا (globalrights.org). والملاحظ أن الناشطات النسويات في شمال إفريقيا اللواتي طوّرن هذا النموذج من عقود الزواج قد توصلن إلى ذلك بعد استشارة طيف واسع من النساء العاديات بشأن ما يعرفنه عن الزواج وما يرغبن فيه منه؛ وأنّ الغاية من التعريف بالعقد "توجيه النساء المقبلات على الزواج إلى أن يقترحن أثناء كتابة عقود زواجهن قضايا محددة لمناقشتها في الأثناء. ويُقر الكُتيب المعدّ للغرض أن تستجيب بنود العقد إلى الوضعية الخاصة بكل امرأة ولكنه يؤكد على أن يشمل العقد مبدأ "حماية حقوق المرأة" وضرورة تعزيز " المساواة بين الزوجين". وعلى غرار العديد من المشاريع النسائية في العقد ونصف العقد الماضيين التي تسعى إلى إصلاح أوضاع المرأة في إطار إسلامي، وجد المشروع تمويلاً كبيرًا من جهات خارجية، مثل: صندوق الفرص العالمية التابع لوزارة الخارجية وشؤون الكومنولث في المملكة المتحدة، والسفارة البريطانية في الرباط، وزارة الخارجية الملكية النرويجية، وسعت حركة مساواة بدورها إلى الحصول على خبرة القائمين على صياغة مثل هذه العقود.

راجع:

Conditions, Not Conflict: Promoting Women's Human Rights in the Maghreb through Strategic Use of the Marriage Contract (Rabat, Morocco: Global Rights, September 2008).

إنّ جهود صاحبات هذه المبادرات جديرة بالثناء، لا سيما في ظلّ الأشكال الأخيرة من الهستيريا الغربية حول تطبيق الشريعة ولبس الحجاب التي بيّناها من خلال الجدل الذي عرضنا له في الفصول السابقة، على غرار الضجة المثارة في بريطانيا وكندا بشأن مجالس تحكيم العائلة المسلمة وحظر الأوروبيين لبس البرقع (ناهيك عن المقترحات السخيفة مثل قانون منع الجهاد الذي قدّمه عضو جمهوري في مجلس النواب الأمريكي سنة 2008 ؛ ويفرض مشروع القانون هذا على الأجانب إثبات عدم مناصرتهم لقيام «نظام قائم على الشريعة الإسلامية» في الولايات المتحدة كشرطٍ للحصول على تأشيرات الدخول وحتى على الجنسية)[358].

على المرء أن يكون حذرًا، فلا يفرط في الاعتماد على التمويلات الأجنبية للمشاريع النسائية الإسلامية التي تهتم بالشأن الداخلي، وعليه أن يعتبر بالانتقادات الشديدة للمنظمات غير الحكومية في بلدان مثل مصر، حيث يمكن أن يتم تضخيم مسألة التمويل الخارجي - وكثيرا ما يكون كذلك - ومن ثمّة يُستعمل ذريعةً لتشويه سمعة المبادرات الحقوقية، سواء خدمة لليمين الديني أو ذريعة للحكومات السّاعية دوما إلى الحدّ من النشاطات السياسية المستقلة[359]. ولكن مع مرور الوقت، فإنّ القضايا التي تبناها مجلس شورى المرأة العالمي تناغمت بشكل مدهش مع القضايا التي ألفنا التعاطي معها من خلال دراستنا لوسائل الإعلام المثيرة وللقصص المصوّرة. ومن أبرز الانتهاكات الثقافية المعتادة

---

(358) - كان مشروع القانون هذا المقدم إلى اللجنة القضائية الذي تم اقتراحه من قبل عضو الكونجرس توم تانكريدو Tom Tancredo يهدف إلى تعديل قانون الهجرة والجنسية. وأشكر محمود مامداني على لفت انتباهي إلى ذلك. وأعقب ذلك المقترح اقتراح آخر على نفس درجة السخافة في أوكلاهوما يدعو إلى حظر قوانين الشريعة الإسلامية، كما لو أنّ هناك تهديدٌ حقيقي باعتماد هذه القوانين.

(359)- Naomi Sakr, "Friend or Foe? Dependency Theory and Women's Media Activism in the Arab Middle East," Critique : Critical Middle Eastern Studies 13, no. 2 (2004): 153–174; Maha M. Abdelrahman, Civil Society Exposed: The Politics of NGOs in Egypt, Library of Mod- ern Middle East Studies (London: Tauris Academic, 2004); Maha M. Abdelrahman, "The Nationalisation of the Human Rights Debate in Egypt," Nations and Nationalism 13, no. 2 (2007): 285–300.

نجد مثلا ختان الإناث، والرجم، وجرائم الشرف، والزواج القسري[360].

يجدر بنا دراسة الإجماع الجديد المُنعقد في أوساط مجتمع الحقوق الدولي وصلب العديد من الناشطات والباحثات النسويات المسلمات والداعي إلى وجوب التوفيق بين الإسلام وحقوق المرأة الإنسانية وإلى ضرورة الإصلاح الداخلي. نشرت محامية وباحثة في مجال حقوق الإنسان مقالاً مهماً سنة 2006 تناولت فيه الأزمة التي تواجه المنظمات الدولية غير الحكومية على غرار منظمة هيومن رايتس ووتش ومنظمة العفو الدولية الناشطتين في الشرق الأوسط والعالم الإسلامي، إذ أعربت عن عدم ارتياحها من كون خطابات حركة حقوق الإنسان هي مجرد صدى لخطابات إدارة بوش، وأشارت إلى أنّ المُعضلة التي تواجه الفاعلين الميدانيين هي «كيفية تعاطي حركة حقوق الإنسان مع الشريعة الإسلامية»[361].

وتتلخّص الطريقة الجاري بها العمل في التعامل مع مشكلة الشريعة الإسلامية وفقا لناز موديرزاده (Naz Modirzadeh) في تجنّب إبداء رأيٍ صريح فيها، وذلك من خلال استهلال التقارير بتنبيه مفادُه أنّ عمل المُنظّمة ليس مُوجها ضدّ الشريعة الإسلامية (كي تبدو محايدة ولا تُتهم بكونها ذات نزعة امبرياليّة) ولكن الانتهاكات المُسلّطة على المرأة التي يُعددها التقرير تُربط بشكل غير مصرح به بـ «قواعد الشريعة الإسلامية»[362]. عرضت موديرزاده ثلاثة سُبل للخروج من المعضلة، ولكنها فوجئت بعد مضيّ عامين بنتيجة تقييمها لطريقة تعامل المنظمات غير الحكومية الدولية مع موضوع الشريعة الإسلامية، حيث قرّرت منظمة هيومن رايتس ووتش استحداث منصب خبيرٍ داخلي يتعاطى مع موضوع الشريعة، ولكن هذا المنصب لم ير النور بعد.[363]

(360)-Their range of issues is admirable and much broader, however. See WISE, wisemuslimwomen.org/currentissues/.

(361) - Naz K. Modirzadeh, "Taking Islamic Law Seriously : INGOs and the Battle for Muslim Hearts and Minds," *Harvard Human Rights Jour-nal* 19 (2006): 192

(362)- Ibid., 207.

(363)- قدّمت موديرزاده Modirzadeh عرضها في ورشة العمل المعنونة بـ "من يخشى الشريعة؟" التي عُقدت في مركز التحليل النقدي للاختلاف الاجتماعي Center for the Critical Analysis of Social Difference (برعاية مشتركة بين المركز ومعهد دراسة الدين والثقافة والحياة العامة Institute for the Study of Religion,

لم يكن لأحد أن يتنبأ قبل عشرين عامًا بأنّ حقوق المرأة المسلمة سيتم التداول في أمرها على هذا النحو المُنتظم من داخل الشريعة الإسلامية ومن خارجها، وصُلب الأحزاب الإسلامية، وأنها ستكون كما في راهن الحال موضوع خطابات النخبة الأُممية المُثقفة والمتخصّصة ونشاطاتها السّاعية إلى إصلاح الخطاب الإسلامي ودفعه نحو الاعتدال.[364]

Culture, and Public Life) في جامعة كولومبيا في 3 تشرين الأول/أكتوبر 2008. أنا ممتنة لكاثرين فرانك Katherine Franke التي لفتت انتباهنا إلى هذا الإعلان الوظيفي. نُشر الإعلان سنة 2007، وكان يتعلق بـ "مستشار شريعة إسلامية في قسم حقوق المرأة". وتتمثل وظيفته في تقديم المشورة لمنظمة هيومن رايتس ووتش "حول تطبيق الشريعة كنظام قانوني، وتنوع تطبيقاتها بتنوع الدول والفاعلين الآخرين في مناطق مختلفة من العالم، وحول كيفية استخدامها لتطوير الحقوق الإنسانية للمرأة أو لتقييدها في مجالات تشمل الحقوق المدنية والسياسية وقانون الأسرة والجنس". وتضمنت المؤهلات المطلوبة في الاعلان "المعرفة العميقة بالفقه والتاريخ الإسلاميين" و "تجربة في العمل مع المنظمات النسائية ومنظمات حقوق الإنسان في المجتمعات الإسلامية". وكان مطلوبًا أيضا أن يكون المترشح حاصلا على شهادة علمية جامعية وله خبرة عملية وأن يكون يتكلم الإنجليزية بطلاقة ومتمكنا من اللغة العربية. ونجد في الإعلان أيضا أنه من "المستحسن" أن يتقن المترشح " لغة أو أكثر من لغات بلدان آسيا أو إفريقيا أو الشرق الأوسط التي تضمّ عددًا كبيرًا من السكان المسلمين" وأن يكون "عارفا بالقانون الدولي لحقوق الإنسان وله خبرة في البحث الميداني وكتابة التقارير، والتوعية، والعمل الإعلامي"، أو بعبارة أخرى، أن يتقن لغة الحقوق العالمية - إنها لعمري مهمّة صعبة. وتمّ رفض هذا المنصب من قبل اثنين من علماء الأنثروبولوجيا النسوية الذين يعملون في مجال الشريعة الإسلامية أو المجتمعات الإسلامية لاعتقادهما أنّ منظمة هيومن رايتس ووتش تبحث عن نوع مخصوص من المرشحين، أي عن امرأة مسلمة أكثر "أصالة" متخصصة في الفقه الإسلامي ومتحجبة. وربما هي تمثل نموذج النساء اللواتي برمج مجلس شورى المرأة تدريبه/ وكانت رئيسة كلية الاتحاد اللاهوتية، القس سيرين جونز Serene Jones، قد أعلنت في مؤتمر المجلس في كوالالمبور سنة 2009 أن مؤسستها مستعدة للمساعدة في هذا التدريب. راجع:
Rasha Elass, "Conference Told of Plan for Female Muftis," National, July 20, 2009, thenational.ae/news /uae-news/conference-told-of-plan-for-female-muftis.

(364)- للاطلاع على مختلف أساليب تعامل الأحزاب الإسلامية مع المرأة المنتمية لها أو المرأة عموما راجع:
Lara Deeb, An Enchanted Modern : Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon, Princeton Studies in Muslim Politics (Princeton, N.J.: Prince-ton University Press, 2006); Sherine Hafez, An Islam of Her Own: Re-considering Religion and Secularism in Women's Islamic Movements (New York: New York University Press, 2011); Islah Jad, "Between Re-ligion and Secularism: Islamist Women of Hamas," in On Shifting Ground: Muslim Women in the Global Era, ed. Fereshteh Nouraie-Simone (New York : Feminist Press at the City University of New York,2005); Zakia Salime, Between Feminism and Islam: Human Rights and Sharia Law in Morocco (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011); and Elora Shehabuddin, Reshaping the Holy: Democracy, Development, and Muslim Women in Bangladesh (New York: Columbia Uni-versity Press, 2008).
لمعرفة المزيد عن المنظمات غير الحكومية وعن إدراج الشريعة موضوعا للنقاش في مصر، راجع نسخة مزيدة من الفصل الخامس، بقلم ليلى أبو لغد:

ولا يعني هذا أنني أشكك في مصداقية هذه المشاريع أو نزاهتها، فكلّ ما في الأمر أنني أسعى بصفتي عالمة إثنوغرافيا إلى إرشاد المُتابع للموضوع إلى الدوائر الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي هم منخرطون فيها، وإلى الوقوف على مُختلف المرجعيّات الثقافية التي يستندون إليها في صياغة مشاريعهم الخاصة بالحقوق الإسلامية.

التناسب المفقود (بين حياة عامة النساء ولغة الناشطات النسويات)

إنّ إحدى أهمّ القضايا التي تفرض نفسها على عالمة أنثروبولوجيا مثلي خبرت المناطق الريفية وجمهور نسائها هي: كيف لمنظّماتٍ كوّنتها، وتديرها، نُخب حضريّة مُتعلمة بذلت جهدا كبيرا في تحديد مواقفها من المرأة دراسةً وصياغةَ للبيانات، وفي تقديم طلبات للحصول على دعم مالي، وفي تنبيه الغرب (والشرق) بأنّ الإسلام لا يتعارض مع المساواة بين الجنسين، أن تجلب اهتمام أولئك اللواتي تتحدث نيابة عنهن وتعمل لأجل أن ينلن حقوقهن. تأمل هذه المجموعات النسوية الجديدة العاملة في إطار الإسلام في تحسين حياة النساء المُسلمات العاديات من خلال إيجاد موارد ذات مردوديّة على الصعيدين المحلي والفردي. وتأمل كذلك ألّا تُتهم بأنها تنشر أفكارا غريبة عن محيط هؤلاء النساء أو أنها بصدد التقليل من قيمة التزامهن بعقيدتهن الإسلامية، على الرغم من أن الناشطات النسويات صلب هذه المجموعات النسوية يرين، وفق منظورهن الليبرالي للدين، أن التديّن مسألة شخصية. وكيف تعكس هذه المشاريع الإصلاحية الجديدة الحياة اليومية لبعض النساء المسلمات العاديات في مُجتمعات معينة والحال أنّ حقوق المرأة صيغت بمفردات وروح الشريعة والتقاليد الإسلامية ولكنها تحمل في الآن نفسه بصمة التموقع الاجتماعي لصاحبات هذه المشاريع في المجالات العالمية للحوكمة النسوية حيث تتمتّع نخب الجنوب بدور بارز ومكانة مرموقة؟

في الواقع، لا يمكن لأيّ كان تمثيل «النساء العاديات» أو التحدث باسمهن، لكني

"The Active Social Life of 'Muslim Women's Rights': A Plea for Ethnography, Not Polemic, with Cases from Egypt and Palestine," Journal of Middle East Women's Studies 6, no. 1 (2010): 1–45.

أعتقد أنّه من الإنصاف التوسل بقصص حياة النساء في إحدى قرى صعيد مصر التي عشتُ فيها لفكّ الألغاز التي تواجهنا جميعًا عندما ننظر في الواقع المُعقد لحقوق المرأة في العالم الإسلامي اليوم. يمكن لهذه التجارب النسائية أن تساعدنا على التفكير في الأطر القائمة اليوم على معالجة مشاكل المرأة المسلمة، سواء تعلق الأمر بأولئك الذين يُنظّمون مبادراتٍ شأن المبادرة الإسلامية للمرأة في الروحانية والمساواة أو حركة مساواة، أو بصاحبات أيّ مشروع من تلك المشاريع الدولية والمحلية الهادفة إلى التمكين للمرأة والدفاع عن حقوقها. هناك إذًا عدم تناسب فاضح بين حياة عامة النساء اللواتي أعرفهنّ واللغة التي يجري تصويرهن بها في مجال الحقوق، بما في ذلك الصياغة النسوية الإسلامية لهذه الحقوق. ويعدّ النظر في أبعاد معنى التديّن أو التقوى اليوم عند هؤلاء النساء في هذه القرية طريقةً من طرق إدراك هذا التناسب المفقود. إنّ تنوّع المُمارسات الدينية اليومية وتنازُعها واضحٌ للعيان وضوح الطريقة التي تَغيّر بها الفكر والممارسة الإسلاميان في هذه القرية على مدى السنوات الخمسين الماضية. وفي هذا دليل واضح على الطابع الإقليمي والطبقي لبعض مشاريع الإصلاح الإسلامي هذه التي تندرج تحت مُسمّى الحركة النسوية الإسلامية. ولذلك يتعيّن علينا عندما نقابل الحياة في القرى بالمشاريع الدولية ذات الصلة أن نسأل عن مدى مراعاة الرؤى التفسيرية المُستنيرة والحديثة للقرآن أو الإصلاحات القانونية المبنية على مقاصد الشريعة لتنوع التجربة الدينية النسائية الإسلامية، على غرار تجارب أولئك اللواتي عرفتهن. إنّ السؤال الأكثر إلحاحاً الذي يطرح نفسه ها هنا هو التالي: ما هي السلطة والقنوات الإجرائية التي يمكن لهذه المشاريع أن تحوزها حتى تُنافس السلطات والمؤسسات القائمة على أرض الواقع؟ إن سُلطة هذه القرية المصرية بالذات يتقاسمها مدرسو مقررات الأزهر، وبرامج التقوية القرآنية المحلية بعد انتهاء حصص التدريس الرسمية، والدعاة المشهورون، وشيوخ الطرق الصوفية، ومعاهد الدراسات الإسلامية الجديدة للبنات.

إنّ إسلام أهل القرية متنوع ويتطوّر باستمرار. فهناك اختلافات بين الأجيال تتعلق بتقييم التحوّلات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية في مصر خلال العقود

الماضية. فالعجائز يعتبرن أنفسهن مُسلمات صالحات ويرتدين ملابس ساترة وفضفاضة كما يغطّين شعورهنّ، ولا يزلن يرتدين عباءة الصوف السوداء التقليدية فوق ملابسهن في المناسبات الرّسمية. ولكن بالنسبة إلى النساء الأربعينيات فقد استبدلن عباءة الصوف هذه بعباءة أكثر أناقة، أو بمعطف على المقاس. وعلى الرغم من أن موجة التدين الملتزم التي عمت مصر كانت قد بلغت القرية بالفعل عند وصولي إليها سنة 1993، فلم يكن حرص النساء العجائز على أداء صلواتهن بانتظام بالأمر الجديد.

أمّا بالنسبة لجيل الشباب، فقد كانت العوامل الرئيسية المؤثرة في تدينهم هي تأثّرهم بانتشار التعليم وبالتلفزيون وبالصحوة الإسلاميّة. ويجسّد الشبان والشابات بشكلٍ مُتزايد إيمانهم بطرق أخرى، كما أن طريقة لباسهم مختلفة عن الكبار. بعض الشابات يرتدين الجينز مع أنواع مختلفة من البلوزات والسترات ذات الأكمام الطويلة، في حين ترتدي أخريات بلوزات وتنانير طويلة. هذه هي الأشكال الحضرية من الملابس التي تربط هؤلاء القرويين والقرويات بمدن المحافظات والعواصم. ليست هناك امرأة يمكن أن يدور بخلدها أن تخرج من المنزل دون حجاب أو وشاح يُغطّيان شعرها. ويعد الحجاب الملوّن لباس أولئك المُنفتحات على الموضة، إذ يُغيّرن لونه بتغيّر ملابسها. وليس هذا بحال سائر الفتيات، فأولئك اللواتي التحقن بمدارس الأزهر- التي تقدم برامج تعليمية موازية وفق المقررات الرسمية ولكنها تتضمّن دراسات إسلامية أكثر صرامة- يغطين شعورهن بشكل كامل ويرتدين فساتين طويلة لا تُظهر مفاتنهن (والتي يمكن أن تكون من قماش جميل المظهر). وهؤلاء هنّ الفتيات اللواتي تُفضّل عائلاتهن التعليم غير المختلط، حيث تكون الرسوم أقلّ وفرص متابعة التعليم العالي أكبر.

وتشارك الفتيات في القرية في عديد الأنشطة الدينية. معظم الفتيات والفتيان يرسلهم أولياؤهم منذ سن مبكّرة بعد انتهاء الدروس وأثناء العطلة الصيفية إلى الكُتّاب التقليدي لتعلّم القرآن الكريم. وقد تمّ مؤخّرا افتتاحُ معهدٍ إسلامي حديث للفتيات في القرية المجاورة. وتتطلّع الشابات بشغف إلى تحصيل نصيب من العلوم الدينية لأجل تنمية معارفهن الدينية، ولكون مثل هذا التكوين يُعدّهن للتدريس في مدارس الأزهر التي تعاني

من نقص شديد في المدرّسات.

كان العمل للحصول على الشهادة بالنسبة لإحدى الشابات التي عرفتُها هو التخلص من حالة الملل التي كانت تعيشها. فبعد أن تحصّلت على ديبلوم في التجارة، وجدت نفسها عالقة في البيت الذي كان من الصعب عليها المكوث فيه بعد أن اعتادت التوجه إلى المدرسة كل يوم للدراسة وإجراء الاختبارات واللقاء بزميلاتها ونيل نصيبها من المشاكسات اللطيفة للشبّان الذين دأبوا على التسكع حول المؤسسة. كانت شغوفة، وكانت تتقد نشاطا وحيوية وهي تُشجع فرقها المفضلة على شاشة التلفزيون، غير أنّها كانت تقضي معظم وقتها في الأعمال المنزلية المُملة سعيًا منها للتخفيف من أعباء والدتها، والتي كانت دوما مشغولة بتربية الأبقار والأغنام حتّى تساعد في تنمية دخل زوجها المُتأتي من المحاصيل الزراعية ومن وظيفته ذات المردود المالي المتواضع رغم براعته فيها. وحده عرضُ زواج كفيل بتغيير حياتها نحو الأفضل، ففُرص العمل بالمنطقة محدودة، لا سيّما بالنسبة لفتاةٍ من أسرة فقيرة بلا سند.

وفي انتظار أن يتقدم لخطبتها أحد ما، وربما بسبب إدراكها لصعوبة الأمر نظرا للعدد الكبير من الشابات في القرية اللواتي ينتظرن مثلها، كان ارتيادها المعهد الديني بمثابة تحدّ طرحته على نفسها، فقد كانت تحدوها رغبة عارمة لا يرقى إليها الشك في الانعتاق من المنزل بعد أن مكثت فيه أربع سنوات كاملة. وربما تمحّض ذلك لاحقا إلى وسيلة محترمة لكسب العيش. يمكن أن تستمرّ دراستها في المعهد لثماني سنوات، تتوج فيها في العامين الأولين بشهادة أولى، وفي العامين المواليين بثانية. كانت تتطلّع إلى تنمية معارفها عن دينها الإسلامي فهي مغرمة بالعلم والمعرفة إلى حدٍّ كبير، رغم أنّ اختلاف تفسيرات المدارس الفقهية الأربع للشريعة الإسلامية قد أركبها غاية الإرباك.

كل هؤلاء اللواتي يرتدن مدارس الأزهر، والكتاتيب، والدروس الجامعية ذات المحتوى الديني، وهذا النوع الجديد من المعاهد، يتلقّين معارف عن الإسلام بطرق لم تعرفها أمهاتهن ولا حتى وآبائهن. فهنّ يعرفن القراءة والكتابة ويدرسن التاريخ الإسلامي، والتفسير القرآني، وقوانين الشريعة. لقد أسهمت هذه المعرفة في التمكين لهنّ،

فكُنّ يحظين بفضلها باحترام الآخرين وحتى عائلاتهن. لقد منحتهن هذه المعرفة ثقةً بالنفس ومعرفة بحقوقهن، كما منحتهن خبرة في التعامل مع الواقع، لذلك هنّ على بيّنة من وجاهة استقلاليتهن. ومع ذلك أعتقد أنّ نوع التعليم الديني الذي يتلقّونه محافظ؛ فعلى الرغم من أنه قد يُمكّنهن من فهم الأسس التي تستند إليها حركة *مساواة ومجلس شورى المبادرة الإسلامية للمرأة في الروحانية والمساواة* في الاحتجاج لأفكارهما (على أساس أنهما تعتمدان المفاهيم والمصادر الإسلامية) فمن غير المرجح أن يُدركن يومًا معنى بعض ما يُحتجّ به للإسلام من قبيل توافق اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة مع الشريعة الإسلامية، كما أنّ أدوار المرأة في المجتمع الإسلامي -كما يفهمُها القائمون على هذه المعاهد وكما تعلّمنها- أبعد من أن تكون ثورية أو مبنية على المساواة. هذا هو واقع الحال، على الرغم من أن بعض المبادئ الرئيسية، مثل القبول والإيجاب في الزواج، أصبحت الآن راسخة على نطاق واسع في صفوف هذه الفئة من الشابات، وسأبيّن ذلك في الخاتمة.

يعيش هذا الجيل الجديد حياته الدينية بأشكالٍ تتعارض مع تقاليد ومُمارساتٍ دينية محلية «شعبية»، بعضها مرتبط بالطرق الصوفية التي ما زال نفوذها قويا في صعيد مصر. مثل هؤلاء النساء والفتيات المُقيمات في قرية من قرى مصر هنّ المعنيات والمستفيدات من جهود النساء الأُميّات المُختصّات الناشطات بحركة مساواة وبمجلس شورى المبادرة الإسلامية للمرأة في الروحانيات والمساواة، والمدعوات بمُقتضى هذا الجهد إلى إعادة تفسير الإسلام وإدخال إصلاحات على القوانين المُنظّمة للأسرة والزواج. هؤلاء يمثلن ذلك الصنف من النساء والفتيات المهمّشات اللواتي يتم اقتراح مِنحٍ لتدريبهن على معرفة حقوقهن. ومع ذلك، فإنّ الفجوة شاسعة بين الإصلاحيين وبين هؤلاء الفتيات والنساء المنخرطات في المؤسسات ذات الطابع الاجتماعي – الديني في إحدى قرى مصر وفي مثيلاتها في مناطق أخرى. فما هي بالتالي الآليّات الاجتماعية أو السياسية التي ستجسّر هذه الفجوة؟

العنف داخل الإطار الأسري

توجد إذًا فجوة بين الإطار الذي تستخدمه المُنظّمات الإصلاحية وتصوّرات نساء هذه القرية للمسؤوليّة الاجتماعية والرغبات الفردية. وللتدليل على ذلك أعرض هنا إحدى حالات "العنف الأسري" في القرية. مما لا شكّ فيه أن العنف الأسري يُشكل حجر الزاوية في أيّ نشاط في مختلف أنحاء العالم وفي المحافل الدولية يستهدف حفظ حقوق المرأة؛ كما أنّه يعدّ من بين أكثر القضايا التي اهتم بها في السنوات الأخيرة *صندوق الأمم المتحدة الإنمائي للمرأة (UNIFEM)*، الذي خلفته *منظمة الأمم المتحدة المعنية بالمساواة بين الجنسين وتمكين المرأة (UNWOMEN)*. بالإضافة إلى ذلك، شكّل هذا العنف عُنصرًا أساسيًا في الحملة الأولى لمجلس شورى المبادرة الإسلامية للمرأة في الروحانيات والمساواة تحت شعار **الجهاد ضد العنف**. أمّا حركة مساواة فتعتبر العنف الأسري سببًا رئيسيًا في اختلال العلاقات الزوجية والأسرية. إنّ إدخال إصلاحاتٍ على قانون الأسرة الإسلامي ونشر تفسيرات أكثر موضوعية للإسلام من شأنهما أن يعالجا هذه المشكلة. بالنسبة لهذا الجزء من العالم، يعدّ هذا العنف الذي يدخل اليوم، مثله مثل جرائم الشرف، في باب الحقوق الإنسانية للمرأة، نتاج "التقاليد" أو الثقافة الأبوية. وإذا كان العديد من الأجانب يُحمّلون الإسلام مسؤولية انتشار ثقافة العنف هذه فإنّ الناشطات النسويات المُسلمات في حركة مساواة أو في المبادرة الإسلامية للمرأة في الروحانيات والمساواة يُسارعن إلى تفنيد هذه الحجج وكذا حُجج المُحافظين المُسلِمين بالقول إن المشكل كامن في المسلمين الذين **ينقصهم الاطلاع** على الإسلام أو هم **غير ملتزمين** به التزاما كاملا. وبالتالي هن يحرصن على التأكيد على أن الإسلام يُكرّس العدالة والمساواة، ويُكرّم الإنسان، وينشر الحب والرحمة بين البشر وداخل الأسرة. ولا تعدمهن الأدلة النصية للاحتجاج لذلك.

إنّ حياة نساء القرية تشوش فهمي لهذا الموضوع الأساسي المتعلق بالدفاع عن حقوق المرأة. فعندما أضعهن في الاعتبار، أجد نفسي أتعثّر عند كلّ محاولةٍ أسعى من خلالها إلى أن أطبق عليهنّ إطار وحلول الحركة النسوية القياسي لظاهرة العنف الأسري. إنّ المشكل كما تره الحركات النسوية يكمن في النظام الأبوي. ولذلك فالحلول المُتبعة هي توفير الملاجئ،

وتدريب أفراد الشرطة، والرجال على كيفية التحكم في الغضب والتعامل معه، وتكثيف الحملات الإعلامية لزيادة الوعي، وتنمية الوعي بحقوق المرأة، ومُساءلة الحكومات عن عدم توفيرها الحماية للمرأة وعدم تطوير حياتها. ويكمن التكتيك الحالي للنسويات المُسلمات في البحث عن أُسُسٍ في الإسلام تحثّ على الرعاية والحب والسلام داخل الأسرة [365]. ولكن حالة إحدى الفتيات التي ما انفكّت تؤرقني منذ أن التقيتها تبيّن عدم كفاية هذه الأطر والحلول المطروحة. وأعرض هنا ملمحا عن حالة هذه الفتاة، خديجة، أبيّن من خلاله سبب تردّدي في الترويج لمثل هذه القصة الحزينة باستعمال لغة حقوق المرأة؛ إسلامية كانت أم إنسانية.[366] ينبغي علينا فهم حياة المرأة الشخصية في سياق كلّ من القوى العالميّة التي تشوّه حياتها، وروابط التبعية المحلية الغنيّة عن البيان،[367] وذلك عبر الاعتراض على الإطار الذي يتم بموجبه تناول حقوق المرأة، وعبر الكشف عن ضحالة مقولات الخطابات المتعلقة بالعنف ضد المرأة (VAW)، ومنها الخطابات المتعلقة بالعنف الأسري. وسأعرض في الخاتمة ملمحًا، هو عبارة عن ضميمة؛ عن ظرفٍ شخصيّ صعّب زواج

(365) - بينت ميري Merry بخصوص مشاريع العمل الاجتماعي الناجحة ضد العنف الأسري في هاواي أنّ تدريب الرجال على إدارة الغضب وتدريب الشرطة يعدّان أيضا من بين الممارسات التي تمّ نقلها إلى تلك المنطقة المحلية على أمل أن تساعد المرأة على تنمية "وعيها بحقوقها". راجع:

. Merry, *Human Rights and Gender Violence*

(366)- للاطلاع على مزيد من الأمثلة حول مشاريع مماثلة في مصر وفلسطين، راجع:

Abu-Lughod, "The Active Social Life of 'Muslim Women's Rights.'

(367)- أنا لا أجادل الناشطة النسائية المصرية والباحثة والنائبة المحتملة إيمان بيبرس التي استبقت تركيزها في دراستها لفقراء المدن على مسألة تعنيف المرأة، وذلك عندما قالت: "يمكن اتهامي بأن تقييمي وتفسيري وتحليلي لقصص النساء اللواتي استجوبتهن في هذه الدراسة ينبع من انتمائي للطبقة الوسطى المتغرّبة"؛ ولكن المشكلة تكمن فيهن وليس فيّ. فالعنف الزوجي كما بيّنّ ذلك بعظمة لسانهن هو تجربة قاسية ومهينة. ثم استشهدت بما قالته إحداهنّ: "لقد أشرفت على الموت. لقد كرهته وكرهت حياتي". راجع:

Iman Bibars, Victims and Heroines: Women, Welfare and the Egyptian State (London: Zed, 2001).

والسؤال الذي أطرحه، بدلا من ذلك هو: كيف تترجم الأشياء التي تقولها هؤلاء النساء عن أزواجهن أو إخوانهن أو آبائهن إلى لغة حقوق المرأة من خلال التقارير والمشاريع التي يقدمها المدافعون عن الحقوق، دون أن يُحرّف تصوراتهن الخاصة للموضوع. إنني أُدرك تمامًا أن تحليلي الخاص لحالة خديجة بوصفها دراسة حالة إثنوغرافية قد يجعل حكاياتها جزءًا من خطاب الحقوق أيضا. للاطلاع على رؤية نقدية لهذه المشكلة، راجع:

Marnia Lazreg, "Development: Feminist Theory's Cul- de-Sac," in *Feminist Post- Development Thought: Rethinking Modernity, Post- Colonialism and Representation,* ed. Krie-mild Saunders, Zed Books on Women and Development (London: Zed, 2002).

خديجة. ما ألحّ عليه في هذا الكتاب أنه هناك دائما تفاصيل تُربك سعينا إلى التعميم وإيجاد حلول سريعة نظرا لاستسهالنا الأمر. فليس من الضروري أن تكون حياة خديجة نموذجية لكي نتعلم منها شيئا ما عن العلاقة بين الحياة اليومية للنساء والأُطُر الحقوقيّة.

عندما قابلتُ والدة خديجة في ربيع سنة 2009 علمت أنها قد عادت لتوّها إلى منزل الزوجية بعد شهر أو نحو ذلك من العيش في بيت أهلها. لقد تكررت هذه الحالة طيلة السنوات الست من زواجها حتى أضحت أمرًا مُعتادًا. لم تكن سعيدة مع زوجها الذي كان يعنّفها بين الفينة والأخرى. وعلمتُ أنّها كانت تشتكي من عدم سماح زوجها لها بمغادرة المنزل أو بزيارة والدتها على الرغم من أنّها تقيم غير بعيدةٍ عنها. وذكرت خديجة أنّ زوجها يقضّي معظم وقته في المنزل في احتساء المشروبات فيستهل يومه باكرا بشرب القهوة (على عكس معظم القرويين الذين يفضّلون شرب الشاي) ثم البيرة، فالويسكي. اصطحبها شقيقها آخر مرة غادرت فيها منزل الزوجية إلى القاهرة (التي لم يسبق لهما أن زاراها) لعرضها على طبيب نفسي عملا بنصيحة أحد جيرانهما المغترب في أوروبا. ذكرت والدتها أنّ الطبيب النفسي تحدّث مطوّلا مع ابنتها وأخبرها بأنّها لا تعاني من أي مرض نفسي، وأن مشكلتها الوحيدة أنها غير سعيدة في حياتها. ومن ثمّ أوصاها بعدم العودة للعيش مع زوجها وطلب منها زيارته للمعاينة كلّ ثلاثة أيام. لكنها عقبت على ذلك بالقول إنّ كلا التوصيتين غير قابلة للتنفيذ، فليس للأسرة أية إمكانيات مادية لتحمل تكاليف بقاءها وشقيقها في القاهرة لفترة طويلة أو لدفع أجرة الطبيب؛ وحتى الدواء الذي كان قد وصفه لها كان باهظ الثمن بحيث لم تستطع العائلة أن تشتريه مجددا.

وأما استحالة عدم العودة إلى منزل الزوجية فكان أمرًا على غاية الوضوح بالنسبة إلى والدة خديجة، فلخديجة طفلان، وهي تنتظر ولادة الثالث. فمن سيُعيلهم، وكيف يمكنها اصطحابهم معها للبقاء في منزل العائلة المكتظ بساكنيه؟ فوالدتها ووالدها مطلقان منذ فترة طويلة. لوالدها عملٌ بسيط وأسرةٌ جديدة عليه في كلّ الأحوال إعالتُها. أما والدتها فتعيش مع شقيقها الذي لا يتكفل بها وابنها وحسب، بل كذلك بوالديهما وبأرملة شقيقهما الآخر وأطفالها الثلاثة. وكان خال خديجة هذا هو الوحيد في الأسرة الذي لديه وظيفة،

لكنه كان يشتغل معلّماً ويتقاضى راتبا زهيدًا.

إن عوامل الاضطهاد التي اضطرت خديجة إلى القبول بهذه الحياة الزوجية المشحونة بالخصام والعنف لا تعود إلى الثقافة أو إلى الثقافة التقليدية التي لا تُساوي بين الجنسين بقدر ما تعود إلى الفقر. هذا الفقر هو نتاج تاريخ الأسرة المحلي من ناحية، ونتاج التحولات الاقتصادية السياسية واسعة النطاق من ناحية أخرى، فطيلة قرنٍ على الأقل تركّزت الثروات في العاصمة والشمال المصري، واليوم، وبسبب السياسات الليبرالية الجديدة، تعمّق هذا التفاوت باعتماد خريطة جديدة لتوزيع الملكية والخيرات. بل الأمر أخطر من ذلك، فالتفاوتات العالمية الضاربة جذورها في التاريخ الاستعماري والمعاصر قد قضت بأنّ مناطق مثل مصر محكومٌ عليها في نواح معينة بالفقر المزمن على ما يبدو. إن هذا الزخم من التفاوت العالمي والوطني والمحلي الذي وضع الفقراء تحت مثل هذا الضغط له أيضا تأثير سلبي على حياة خديجة الزوجية، بسبب الطريقة التي شكّلت بها كلّ هذه التفاوتات حياة زوجها. فلماذا كان هذا الزوج يتعاطى المشروبات الكحولية على عكس أغلب أفراد المجتمع، خصوصًا وأن الدين الإسلامي يُحرّم ذلك بشكل صريح؟ لقد كان زوجها وأشقاؤه من أوائل الرجال في القرية الذين عملوا في مجال السياحة في منطقة من مصر لطالما اجتذبت مواقعها الأثرية الفرعونية السياح وعلماء الآثار الغربيين. وكان ذلك في الفترة التي أعقبت ظهور الحركات النسوية وتشغيل المرأة، وتحولات أخرى حصلت في أوروبا والولايات المتحدة دفعت النساء المُستقلاّت إلى أن يكنّ فاعلات بنشاط وحيوية في صناعة السياحة العالمية.[368] اختلط زوجها في مرحلة شبابه بالسياح وشرب الكحول مع الأجانب وعقد صداقات وعلاقات مع نساء أوروبيات. ومن ثمّ ارتبط بامرأة أوروبية مُطلقة تكبره سنا، ولم يشذ في ذلك عما كان يفعله سائر شباب المنطقة طيلة الخمسة والعشرين عامًا الماضية[369]. لقد وجد هؤلاء الرجال وسيلة جديدة لكسب لقمة العيش

---

(368) لفتت إنلوي Enloe انتباهنا إلى ديناميكيات النوع الاجتماعي المُتغيرة التي أنتجتها السياحة الجماعية لنساء أوروبا وأمريكا الشمالية. راجع:

Cynthia H. Enloe, Bananas, Beaches, and Bases (Berkeley : University of California Press, 2000).

(369)- Timothy Mitchell, Rule of Experts: Egypt, Technopolitics, Modernity (Berkeley: University of California Press, 2002) ; Timothy Mitch-ell, "Worlds Apart: An Egyptian Village and the

دون الحاجة إلى الهجرة إلى القاهرة أو إلى بلدان الخليج. فهؤلاء النساء الأوروبيات يتكفلن ببناء منازل لهم، وشراء سيارات الأجرة، وبالشراكة معهم في إدارة الفنادق والمهرجانات الموسيقية، كما يقمن باصطحابهم في بعض الأحيان إلى بُلدانهنّ.

كان الجميع على علم بأنّ لزوج خديجة صديقة أوروبية عاش معها عشرين عاما. ولكن ككل الرجال، كانت تحدوه رغبة في تأسيس أسرة. ولذلك عندما ادّخر ما يكفي من المال تزوج هذه الفتاة «بنت البلد». ولم يكن من المستغرب أن يختار خديجة بالذات لتكوين أسرته، فقد كانت أصغر سناً منه بكثير، ويبدو أنّ والدتها قد شاركت في ترتيب هذه الزيجة، وربما هذا ما يفسر تدخلها الدائم لإقناع خديجة بالعودة إلى بيتها كلّما غادرته بعد خصام زوجها. وفي سنة 2001 بنى لها زوجها منزلا دون أن يُعلم صديقته الأوروبية. ويعدّ هذا الصنيع من أصعب أنواع المواقف التي تُواجهها جميع الأطراف المعنية. ويبدو أنّ ساعة قدوم صديقته الأوروبية لزيارته كانت اللحظة التي أحرجت الجميع. يقول بعض الناس أنّها لم تعرف حقيقة الأمر منذ البداية، ولكن لما عرفت ذلك لاحقًا شعرت بالغيرة.

ورغم ذلك، وبعد مضي ستّ سنوات على زواج خديجة ما زالت والدتها تصرّ على أن «زوجته» الأوروبية تحب أطفاله، وها هي تتجول في القرية مُمسكة بيد ابنه الصغير. ولم أتفهم هذه الحجة إلا حينما قابلت ذلك الصبي، فقد كان آية في الوسامة والذكاء. كان يرتدي قميصًا أنيقًا ورديًا ومُزرّرا، ويتحدّث بمرح، مُتباهيًا باللغة الفرنسية التي كان بصدد تعلّمها في مدرسته الخاصة. باختصار، لا يمكن لمن يراه إلا أنّ يحبه. يذكُر جميع من في القرية، وبشيء من الاحترام، أن هذه المرأة -وعلى عكس العديد من مثيلاتها الأوروبيات اللواتي تمّ التحيّل عليهن- قد حرصت على أن يُسجلّ المنزل الذي بنته لتأجيره للسياح باسمها حصريًّا وبصورة قانونية. فثروتها الكبيرة نسبيا ووضعيّتها باعتبارها امرأة أوروبية يُربكان معايير القوة القائمة في القرية على نوع الجنس. لاحظ

International Tourism Industry," Middle East Report 196 (September–October 1995): 8– 23; Kees Van Der Spek, The Modern Neighbors of Tutankhamun: History, Life, and Work in the Villages of the Theban West Bank (Cairo, Egypt: American University in Cairo Press, 2011).

الجميع في القرية أن زوج خديجة وديعٌ في تعامله مع صديقته الأوروبية. فهل شعر بأن ذلك بمثابة طعن في رجولته في نظر أهل القرية؟ خامرني سؤال ما إذا كان يعوّض زواجه بخديجة الأضعف والأصغر منه سنًّا بقسوته الشديدة معها. لا يسع للمرء هنا سوى التخمين.

بيد أنّ الأمر الواضح والمهمّ في هذه الحالة هو أنّ العنف الأسري لم يكن بسبب «التقاليد» بأية حال من الأحوال، بل كان نتاج تقاطع المجال العالمي للسياحة الأوروبية في العالم الثالث مع أوجه انعدام المساواة بين الأغنياء الأجانب والقرويين المحليين التي تغذّي هذا المجال. من ناحيةٍ أخرى، تلعب المشروبات الكحولية، والتي يعتبر استهلاكُها أمرا طبيعيا في الأوساط الأوروبية التي يقصدها رجالٌ مثل زوج خديجة، دورًا هامّا في هذا العنف.

بحكم معرفتي الطويلة بخديجة أدركت أنها لا تستطيع فسخ هذا الزواج لأسباب أخرى تتجاوز إكراهات الفقر وتداعيات التفاوتات العالمية. فمن بين الأسباب الأخرى نوعية القرابة التي تربطها بزوجها، فخديجة وزوجها أبناء عمّ بعيدين. تعلق الأمر إذا بقريب ميسور الحال ولكنه يعيش حياة غير مستقرّة ولذلك قد يكون زواجه من ابنة عمّه المُنحدرة من أسرة مفكّكة والتي تعيش حياة صعبة وسيلة لمساعدة هؤلاء الأقارب الفقراء. كانت خديجة فتاة جذّابة، وبالتالي فإنّ هذا الزواج كان بمثابة حمايةً ونعمة لها ولأسرتها البائسة.

يبدو أنّ التاريخ يعيد نفسه في مسيرة أسرة خديجة، حيث يعدّ هذا الجانب من حياتها تكرارا لما عاشه أجدادها في السابق، ولكن بنهاية أكثر إيلاما. فقد تزوج جَدّاها اللذان كانا ابني عمومة أيضا للسبب ذاته، ألا وهو علاج جدّتها المريضة. كانت الجدّة مسكونة بالأرواح الشريرة في سنّ الثانية أو الثالثة عشرة كما يعتقد أهل القرية. والحقيقة أنها كانت وهي شابة تعاني من اضطرابات نفسيّة، إذ كثيرًا ما كانت تهرب من المنزل إلى مقابر الأولياء الصالحين. لقد كانت عبئا كبيرا على والديها. وعلى الرغم من رغبة العديد من الشبّان في الزواج من هذه الفتاة الجميلة، إلاّ أنّ عائلاتهم كان ترفض ذلك على أساس أن الفتاة غير سوية فقد كانت دائمة التردد على مقامات الأولياء الصالحين حيث تسبح باسم الله. وانتهى

أمرها إلى أن اتفقت العائلة أن يتزوجها ابن عمها، وأن يتحمل بذلك مسؤولية رعايتها مدى الحياة. وبالفعل، تمكّن الزوج من علاجها فتحسّنت حالتها كثيرا لبعض الوقت، إذ أخبرتني ابنتها أنّ حالتها النفسية استقرت على مدى عشر سنوات، لكنّها عادت بعد ذلك إلى ما كانت عليه قبل الزواج، فكانت تهرب من المنزل بشكل دوري تاركة عائلتها، بما في ذلك أطفالها الثلاثة الذين سيكون أحدهم والد خديجة لاحقا. يكمن الفرق بين قصة خديجة وقصة جدتها أن جدّها كان يعامل زوجته بلطف، في حين لم تكن خديجة محظوظة مع زوجها. ومع ذلك، لا يمكن فصل علاقتها به عن الأواصر التي تربطها بالعائلة وتقضي عليها بالتبعية لها إنقاذا لزواجها.

يبيّن هذا المقطع المطوّل من قصة خديجة أن لغة انتهاكات حقوق المرأة في الثقافة الأبوية التقليدية لا يمكنها أن تُحيط بمُعضلة زواج خديجة الصعب، ذلك أن معاناتها غير معزولة عن تأثيرات ديناميكيات العولمة أو عن حميمية الروابط الأسرية. فبالنظر إلى ما ورد في ثنايا هذه القصّة، ينبغي علينا أن نتساءل عمّا إذا كان إمكان الإطار الحقوقي أن يلمّ بتعقيدات حياة خديجة، حتى وإن تم ذلك من خلال المبادرات الجديدة الأكثر محلّية الساعية إلى إصلاح قانون الأسرة المسلمة أو إلى تعزيز وتعميم التفسيرات القرآنية القائلة بوجود المساواة بين الجنسين في القرآن. هل باستطاعة أيّ مقاربة تتحدّث عن تحرير خديجة من الثقافة الأبوية أو إنقاذها من سطوة الرجال المسلمين أن تُمكّننا من رؤية الجوانب المتشابكة لمعاناتها؟

لجأت نساء القرية إلى أُطُر مغايرة لتحليل حالة خديجة البائسة والحكم عليها، فتنوعت آرائهن حول الموضوع، وكذا طرق التعاطف معها. وعندما سألتهن عن تفسيرهن لعدم انفصال خديجة عن زوجها رغم أنه كان يعنّفها، أرجعت بعضهن الأمر إلى أن خديجة لا تريد أن ينتهي بها المطاف مثل والدتها المطلّقة التي تحملت تربية طفليها بمفردها، أو لأنّها لا تريد لأطفالها أن يعرفوا نفس مصيرها فيكبروا بعيدًا عن رعاية والدهم. أخريات أكدن أن خديجة أصرت على الزواج من هذا الرجل بالذات، وهي تعلم علم اليقين وضعيّته وإدمانه شرب الكحول. لقد كان ذلك اختيارها، وبالتالي فهي تتحمّل قدرًا من المسؤولية

في عدم نجاح هذا الزواج.

أخريات اتهمنها بسرعة انفعالها وبحساسيتها المفرطة. ومن ثمّ كنّ يعمدن إلى المقارنة بين والدتها المُثيرة للمشاكل وزوجة والدها الثانية الهادئة التي نجحت في العيش معه في وئام مدّة ثمانية عشر عامًا. وبالفعل، فقد عاملها وأطفالها الثلاثة بودّ.

لقد كانت الأُطُر التي استخدمنها مُرتبطة بالطُّرق المحلية المُتّبعة لفهم مُختلف الوضعيات الصعبة التي تجد النساء أنفسهنّ فيها. بعض هذه الأطر دينية يتم فيها الاستناد إلى المُثل العليا، مثل الصبر أو الرضى بقضاء الله وقدره. البعض الآخر يتم الاستناد فيها على المعرفة الوثيقة بالأشياء التي تحبها النساء أكثر من غيرها، وعلى معرفة تامة بالأشياء التي تنغّص الحياة الزوجية. في هذا السياق لم يتأخرن عن إعلامي بتفطنهن إلى سعي خديجة الدؤوب إلى إنجاب طفل ثالث من خلال تخلّيها عن استعمال وسائل منع الحمل. فهل يعني إنجاب هذا الطفل أن لدى الزوجين الرغبة التامّة، أو حتى الإرادة، في الإبقاء على هذا الزواج وبالتالي تتمتع خديجة بحياة أسرية مثالية؟ إن خصوبة المرأة تظل في ذلك العالم القروي قيمةً لا يرقى إليها الشك، حتّى لو كانت كثرة الإنجاب محفوفة بالمخاطر في كثير من الأحيان. ولا أعتقد أن أيّا منا قد يسخر من هكذا أمنية.

بعد ستة أشهر من أزمتها النفسية ورحلتها إلى القاهرة للعلاج، وضعت خديجة طفلةً جميلة دون مضاعفات صحية. وقد أسرّت لي والدة خديجة أثناء زيارتي الأخيرة لها أن زوجها توقف عن شرب الكحول نهائيا منذ مجيء الطفلة. فقد تاب وصام شهر رمضان لأول مرة منذ عقود. ولكن آخرين أخبرنني بأن سبب توبته هو اشتداد مرضه، فقد أخبره الطبيب أنه إذا لم يتوقف عن شرب الكحول فسيصاب بفشل كبدي تام. لكن الأهم من كل ذلك أنّ الزوجين يعيشان حالة انسجام تام في الوقت الراهن. ويأمل الجميع، بمن فيهم خديجة، أن تدوم هذه النعمة.

التدخل الانتقائي

قارنتُ مجموعةً من العلاقات الاجتماعية والأخلاقية في إحدى القرى المصرية بمجموعةٍ أخرى من العلاقات التي تُشكّل نماذج جديدة ومثيرة للاهتمام من النشاط الحقوقي للنساء المسلمات اللواتي يعملن بشكل بيّن في إطار إسلامي. وتبيّن لي من خلال هذه المقارنة، ومن واقع خبرتي، عدم كفاية أي صنف من خطابات الحقوق العالمية الجاري بها العمل الآن في العالم للحكم على أوضاع النساء التي ينبغي إصلاحها أو لتقييمها. هكذا كانت حالة العنف الأسري الوحيدة التي فككتها كفيلة بزعزعة ثقتنا بقُدرة أطر حقوق المرأة أو حملات المساواة بين الجنسين على استيعاب أنواع المشاكل العويصة التي تواجهها النساء، فما بالك حلّها.

ينحدر النشطاء الحقوقيون في الغالب من مواقع اجتماعية معينة، وعملهم غير منفصل عن الأوضاع السياسية، ويصدرون عن مرجعيات ثقافية معينة. إنني لا أرمي من وراء هذا النقد إلى التقليل من شأن الجهود الفردية المبذولة في سبيل المرأة أو إلى رفض أي شكل من أشكال النشاط المُنظّم الهادف إلى تعزيز حقوق المرأة، سواءً كانت حقوقا إنسانية أو إسلامية. ومصداقًا لذلك فإني أرى أنّ هذه المشاريع الجديدة للحركة النسائية الإسلامية، على سبيل المثال، مشابهة لمشاريع حقوق المرأة الأكثر علمانية التي ظهرت قبلها، وذلك من جهة حشد الأفراد المعنيين والمجتهدين والمبدعين والملتزمين، وبشكل خاص المتعلّمين.

لا أنكر أنه بإمكان أولئك المدافعين عن حقوق الجنسين والمساواة بينهما أن يساهموا في تحسين حياة النساء من خلال إشاعة بعض الانتقادات للتفاوت والظلم الاجتماعيين. ففي هذا السياق، قدّم بعضهم معالجات قانونية وأخلاقية لبعض المشاكل المستعصية. وقد مكنّت الاستخدامات السياسية أو الاستراتيجية لخطاب الحقوق من تحقيق مكاسب سياسية وأخلاقية. وبإمكان هذا الخطاب الحقوقي أن يُسهم أيضا في إحراز الأفراد والجماعات المحرومين من حقوقهم منافع في المستقبل، بمن فيهم النساء اللواتي تعلّمن استخدام هذا الخطاب الفعّال أو اللواتي تمكنّ من التعبير عن مظالمهن باستخدام مفرداته. وقد سبق أن عرضتُ في الفصل الخامس الطرق التي أضحت بعض نساء القرى المصرية يستخدمن بها آنذاك عديد المفردات الحقوقية للمطالبة بحقوقهن عند تعرّضهن إلى مظلمة،

مُستندهن في ذلك الدوائر السياسية والقانونية الوطنية، والأعراف الأسرية المحلية، ومعرفتهنّ بالشريعة والنصوص الإسلامية. بيد أنّنا بحاجة إلى الوقوف على حدود هذا الخطاب حتى نعرف الفئات التي لا يطالها، ونطّلع على صلاته بالمؤسسات والتشكّلات السياسية. ونريد أيضًا أن نكون واعين بالعنف الذي قد تُسببه ترجمة هذا الخطاب إلى لغة المعنيين بالأمر، بما في ذلك أولئك الذين يعتبرون هذه الخطاب الحقوقي بمثابة " لغتهم الأم". باختصار، علينا أن نكون أكثر واقعية بشأن حدود ومواضع مُفردات هذا الخطاب وما يمكن أن يثيره من أوهام حقوقية؛ وأن ننتبه إلى تقاطع العمل الحقوقي مع جملة من التفاوتات العالمية والطبقية. وعلينا أن ننظر عن كثب إلى ما تُنتجه بالفعل الأشكال المختلفة للعمل الحقوقي والدعوات النسائية في العالم على مستوى المهن والفروق الاجتماعية والخطابات العمومية والدوائر الاجتماعية والمالية الجديدة والوثائق والجدل القانوني وفرص السفر والإثارة الفكرية وحتّى الأمل. فبعض المدافعين عن حقوق المرأة قد يسيئون إليها وفي نيّتهم نصرتها، خصوصا عندما يكونون واقعين في شراك السياسة الدولية.. وقد تبين الآن أنّ الأدوات الفكرية التي تتوسل بها الأطر الحقوقية والمستمدة من الحس العام لا يمكن فصلها عن المشاريع السياسية النابعة من التموقع الاجتماعي للأشخاص والجماعات التي تنفّذها. هذا بالإضافة إلى كونها غير كفيلة بالإحاطة بالتجارب المُعقّدة للمرأة.

الخاتمة

سجلّات الإنسانية

هذا الكتاب هو بمثابة إجابة مُتأنية على سؤال ما إذا كان للمرأة المسلمة حقوق وهل تحتاج إلى إنقاذ. للإجابة عن هذا السؤال أعملتُ نظري في أعمال العديد من الذين سعوا إلى أن يفعلوا شيئًا حيال انتهاكات حقوق المرأة على مستوى العالم، وخاصة حقوق المرأة المسلمة، ولم يفتني أنا أعمل النظر كذلك في السياقات التي أُنجزت فيها هذه الأعمال. فكان هناك أولئك الذين قادوا حملات صليبية أخلاقية لإنقاذ المرأة المسلمة انطلاقًا من اعتقادهم أنها مختلفة عن مجتمع النساء الحديث وغريبة عنه؛ وكان هناك أولئك الكتاب الذين استثمروا الوضع السياسي الدولي وبعض الحالات النسائية الفردية التي تعرّضت إلى صدمات وذلك عبر بيع مذكرات تافهة تتعلق بانتهاكات مُثيرة تعرضت لها البعض وبقصص هروب البعض الآخر. وكان هناك أولئك الناشطون الذين يديرون بجدّ واجتهاد مُنظمات كرّست عملها لمقاومة كلّ أشكال عدم المساواة بين الجنسين، بما في ذلك العنف. أغلب هؤلاء يتبنى خطاب الحقوق العالمية، في حين يتحدث البعض الآخر بلغة الخطاب الإسلامي التقليدي. البعض ينشط على المستوى الدولي وآخرون على المستوى المحلي، ولكن في بعض الأحيان يصعب الفصل بين المستويين. وتتجلى حيوية هذا التشابك/ التقاطع في أوضح صوره في بروز صنف من الناشطات النسويات اللواتي يُحِلن في كلامهن وكتاباتهن على القرآن باستمرار، وهنّ على معرفة بالشريعة الإسلامية ويستشهدن بوقائع من التاريخ الإسلامي المبكر، وفي نفس الوقت يُحبّرن مقالات مُعمّقة عن اتفاقية الأمم المتحدة للقضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، ويُرتّبن مؤتمراتٍ عن بعد ويُنظمن استطلاعات رأي عبر الأنترنت، ويتوفّرن على حزمة كبيرة من التجارب

التنظيمية يستفدن منها في رسم مشاريع التغيير.

خلاصة الكلام، أود العودة مرة أخيرة إلى ريف مصر لآخذ بعين الاعتبار تجارب بعض النساء اللواتي لم تشملهن كل الجهود سالفة الذكر، على الرغم من أن وضعهن يجيز اعتبارهن موضوعا يقتضي تدخل هؤلاء النشطاء، فهن جزء من عالمهم النسوي المُتخيل. ومثل ما صُدمت زينب عندما علمت أن هناك من يحمّل الدين الإسلامي مسؤولية معاناتها والنساءَ الأخريات في مصر، فستتملك هؤلاء النساء الحيرة، بل سيشعرن بالإهانة، بسبب بعض الطرق التي يُنظر إليهن بها ويُحكم عليهن بمقتضاها. أريد أن أتوسل بتجاربهن لشق سبيلٍ يتيح التفكير بشكل مختلف في أمر النساء المسلمات وحقوقهن، وكذلك المسؤوليات تجاههن.

لقد أوضحت في هذا الكتاب أنه بدلاً من النقر على موقعٍ إلكتروني للتبرّع بمبلغ عشرة دولارات أو السفر إلى مناطق قصيّة لتقديم اللوازم المدرسية للفتيات المحتاجات، وبالخصوص، قبل استدعاء القوات العسكرية للتدخل، يجب على الجميع أخذ متسع من الوقت للاستماع إلى هؤلاء النساء. لقد بيّنتُ صعوبة سماع مشاغل المرأة انطلاقا من جعجعة القصص المألوفة/ النمطية/ المبتذلة. فهذه القصص لم تُصبح مُؤثرة إلا بسبب اقترانها بنقاء لغة الحقوق العالمية. ولو لا المذكرات الشعبية المصورة (الإباحية) ووسائل الإعلام لما أخذها أحد على محمل الجدّ. لقد تمّ إحياء الاستشراق الجندري فاتخذ أشكالًا جديدة في عالم نساء القرن الحادي والعشرين.

أعتقد أنه لو أحسن الناس الاستماع عن كثب لاكتشفوا أن الأمور ليست بمثل هذه البساطة. لو أن الأوربيين والأمريكيين أرهفوا السمع ودققوا النظر لدُفعوا إلى مراعاة سياقاتٍ ليست مُنفصلة عن عوالمهم وحياتهم كما كانوا يعتقدون. إن هذه السياقات قد تشكلت من خلال السياسات المُعولمة، ورأس المال الدولي، ومؤسسات الدولة الحديثة، مع ما ترتب عن كل ذلك من آثارٍ تغيّرت بمقتضاها الأسرة والمجتمع. وفوق كل ذلك، قد تؤدي هذه النماذج من أوضاع المرأة زعزعة يقينهم الأخلاقي في بعض القيم الليبرالية العزيزة علينا التي فَشَت في هذا العصر الذي هيمنت فيه مُثل حقوق الإنسان. إنني أضم

صوتي إلى طلال أسد في أنه لا ينبغي لنا اعتبار هذه القيم مجرد تعلاّت للتدخلات الإمبراطورية الجديدة وبالتالي علينا رفضها، بل بالعكس؛ علينا أن نأخذ خطاب العدالة هذا على محمل الجد؛ فهو يؤطر الحس السليم الجديد حول إنقاذ النساء المسلمات لأنه، وكما بيّن ذلك طلال أسد، ساهم في ظهور كياناتٍ سياسية في جميع أنحاء العالم تتبنى هذه القيم وهذا الخطاب.(370) وإنّ مفردات هذا الخطاب هي الاختيار والموافقة والحرية، فللنظر إذًا فيما تُبيحه هذه المفردات وفيما لا تُبيحه.

الأخذ بعين الاعتبار

بعد فترة وجيزة من وداع زينب في صعيد مصر، قمتُ بجولة سريعة إلى جزء آخر من البلاد. لقد عُدت إلى الساحل الشمالي الغربي لزيارة العائلات البدوية التي عشت معها أواخر السبعينيات والثمانينيات. كانت قد مرت سنتان على سفري إلى هناك لمشاركة العائلة حزنها على رحيل ذلك الرجل الشهم الذي استضافني في بيته، وعاملني معاملة الأب لابنته.

من ذلك الحين حدثت أشياء كثيرة. قبلت الأسرة واقع رحيل تلك الشخصية الكاريزمية التي لم تكن قائمة على تماسك تلك الأسرة وحسب بل وكلّ الجماعة البدوية هناك. لاحظتُ بناء منزلين جديدين على مقربة من منزل العائلة. كنت على علم بأن ذينك المنزلين كانا قيد البناء لسنوات، فالعملية برمّتها كانت جُزءًا من سعي العائلة إلى الحفاظ على أرضها التي كانت الحكومة تحاول الاستيلاء عليها لبناء مساكن عمومية. ففي كل مرة كانوا يقيمون فيها جدار حول قطع الأراضي البور، تأتي الجرافات وتهدمه. إن كل من له ذاكرة يعرف أن هذه العائلات البدوية عاشت على هذه الأرض المفتوحة ولا أحد كان يحيط بها غير الأقارب والأحباب. كانوا يرفضون التسليم في أرضهم، لكن سياسة

---

(370) - Talal Asad, "Redeeming the 'Human' through Human Rights," in *Formations of the Secular* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2003), 140.

الحكومة آنذاك كانت تقتضي ترحيلهم من وادي النيل بزعم اكتظاظه بالسكان إلى الصحراء.

سُررت كثيرا أن *قطيفة* ما زالت في المنزل نفسه الذي عشت فيه معها ومع العائلة. لقد كانت امرأة جديّة وذكية، لذلك كنت معجبة بها وأقدرها حقّ قدرها. كنتُ ممتنة جدا للكرم الحاتمي الذي حبتني به وهي تستقبلني في منزل عائلتها، وكنت مدينة لها لثراء المعلومات والحكايات والأشعار والحكم المتعلقة بالمجتمع الذي كانت تعيش فيه التي زودتني بها. كنتُ حزينة لرؤيتها تعيش وحيدة في إحدى بيوت المنزل الذي عاشت فيه مع زوجها وأطفالها على مدى بعض السنوات الثلاثين التي عرفتها فيها. جلستُ حذوها نتعهّد أخبار الأيام والعباد، فذكرياتنا ومعارفنا المشتركة أطالت جلستنا. أقول ذلك رغم أن الوقت لم يكن مناسبا لعودتي ورغم أن الوقت الكثير الذي استغرقته بحوثي في منطقة أخرى من مصر قد ألقى بظله على إجادتي للهجة الصعيدية. وعندما جرّنا الحديث إلى تذكّر زوجها، التفتت إلى فجأة وقالت: «أنتِ بحاجة إلى رجل يعرف كيف يدير الأمور» فصدُمت لكلامها. لقد قالت ما قالته بكل اندفاع، فأنا أعلم أنّ زوجها كان من أقاربها. كانت قد تزوجته ولم تتجاوز سنّ الثالثة عشرة وأنجبت منه تسعة أطفال. لم يكن زواجها على ما يرام، فقد تزوج عليها رغما عنها. ولكنها كانت تعلم سبب ذلك، ولذلك وقفت دائما إلى جانبه. لقد تكفلت بالعناية به في مرضه الأخير وكانت تعرف كل شيء عن الأمراض التي ألّمت به وعن مجريات وفاته [371]. أظهرت بعد وفاته حكمة ورباطة جأش. وقد ساعدها إيمانها العميق بقضاء الله وقدره على مواساة أولئك اللواتي استبد بهن البكاء من حولها. فكل نفس ذائقة الموت. كانت تذكر بفخر آخر هدايا زوجها لها، فقد طلب منها أن تستعد صحبة ابنها لأداء فريضة الحج.

فما الذي أثار اندفاعها إذا وقالت لي ما قالته؟ هل قبلت الهيمنة الذكورية دون تفكير؟

---

(371) -لمزيد التفاصيل عن علاقتي بقطيفة وزوجها راجع:

Lila Abu-Lughod, "A Kind of Kinship," in *Being There: Learning to Live Cross-Culturally,* ed. Sarah H. Davis and Melvin Konner (Cam-bridge, Mass.: Harvard University Press, 2011), 8–21

هل كانت تستقي أفكارها ومواقفها من القرآن؟ أدركتُ من خلال حديثي إليها أن سخطها موجه بطريقة غير مباشرة إلى ابنها البكر بسبب مغادرته منزل العائلة صحبة زوجته وأطفاله للعيش في أحد هذه المنازل الجديدة التي بنتها الحكومة. وفي الحين تذكّرتُ انتقاداتها السابقة للوضع أثناء زيارات زوجة ابنها لها. لقد كان سلوك زوجات أبنائها يغيظها ويستفزها، فواحدة خفيفة وخرقاء إذ تركت ابنها الرضيع لدى خالتها لتتفرغ لنتف حواجبها غير آبهةٍ ببكائه، والأخرى أنانيّة، إذ ذهبت للتسوق صحبة أمها واشترت ملابس لأولادها دون أبناء أعمامهم.

هذه الملاحظات حول سلوك زوجة الابن إنما عمدت إليها قطيفة لتعبر من خلالها عن رفضها لما تعتبره استسلاما من ابنها لسطوة زوجته ورغباتها، بل اتهمتها بتفكيك الأسرة التي بنتها بالتعاون مع وزجها. إن ما يثير تذمرها أن كل زوجة من زوجات أبنائها تدفع زوجها إلى أن يستقل عن البقية ولا يفكر إلا في أطفاله فقط. إنها تريد الاستقلال بأسرتها عن العائلة الممتدة. بعد ذلك حرصت على أن تخبرني بالطريقة التي كانت العائلة تعيش بها في السابق قبل وفاة زوجها. ففي ذلك الوقت لم يكن أحد يجرؤ على تمييز أطفاله عن البقية فيما يشتريه لهم من مستلزمات. في تلك الأيام الخوالي كان زوجها هو المسؤول الوحيد عن شؤون الجماعة، فكان يحرص على أن يحصل كل فرد من العائلة على ما يحتاجه، ولكن دون تمييز، فإذا ما تعلق الأمر بالمواد الغذائية فهو يشتريها للجميع وأما إذا ما تعلق بالملبوسات الجديدة فالجميع يحصلون على نفس النوعية ونفس الصنف: لكل أنثى قطعة قماش تخيطها فستانا، ومعها شال وجوارب، ولكل ذكر جلابية، وشال، وجوارب. هكذا كانت رغبة زوجها في جعل مالية العائلة مشتركة أسوة بكبار العائلات.

ترى قطيفة أن «الراجل» هو الذي ينبغي أن يقود العائلة فهو المسؤول على الحفاظ على تماسكها. وهذا ما فعله زوجها. ولذلك فهي لا تتصور مجرد التصور أن ابنها يمكن أن يسعى إلى أن يستقل بعائلته. فهو مطالب بالحفاظ على وحدة العائلة وشرف الانتماء إليها. لقد استبدّت بها فكرة أن زوجة ابنها الأنانية هي التي تسعى إلى قطع أواصر العائلة. لم يكن في منظورها أن الأمر يتعلق بجيلٍ يعيش تحوّلات طبيعية شبيهة إلى حد كبير بتلك التي

كثيرا ما عاينتها في حياتها (وهي التحولات التي كتب عنها علماء الأنثروبولوجيا تحت عنوان «الدورة الداخلية/ الأسرية»). وربما كان من الصعب عليها قبول الأمر الواقع، وهي أن مرحلة جديدة من حياة الأسرة قد دشّنتها لحظة وفاة زوجها. ولذلك فقد عبرت بهذه الصياغة الأخلاقية لما حدث عن شعورها الخاص بخسارتها الشخصية. وكما هو الحال في كل مكان، كان هناك توتر يتعذر إنهاؤه بين رغباتها كأم ورغبات زوجة ابنها كزوجة. والنتيجة أن تصادمت خياراتهما. ليس للأمر إذا علاقة بالقرآن أو بأي شيء قد يُقرّه الإسلام بشأن قوامة الرجال على النساء، بل على العكس من ذلك، فكثيرًا ما كانت تُدافع بشراسة عمّا أقرّه لها الإسلام من حق المساواة في المعاملة مع زوجها.

مثل هذه الحالات الشخصية المُحددة تجعل ما حصل بمثابة عناصر واضحة من القمع الثقافي الذي تعانيه المرأة المسلمة، والذي يمكن أيضًا ملامسته فيما عَرَفته حياة خديجة الزوجية من تطورات. في الفصل السادس بينت كيف كانت عرضة لتعنيف زوجها المدمن على الخمر. وبينت كذلك كيف أثّر الفقر في منطقتها، مشفوعا بالسياحة الدولية وبالمكاسب النسوية في أوروبا (وكذلك النسب المرتفعة للطلاق)، تأثيرا سلبيا على زواجها. ولكن فاتني أن أشير إلى إشكال آخر: شيءٌ ما يثير الشك حول معرفة ما إذا كان عُنف زوجها والظروف التي منعتها من طلب الطلاق هي السبب الوحيد أو حتى الرئيسي لشقائها.

كانت خديجة تعاني من أزمات نفسية قبل زواجها بمدة طويلة. ولكن أهلها لم يتوانوا عن الدفاع عنها في مواجهة ما كان يروّجه أهل القرية. ولن يسقط عن ذاكرتي أبدًا ذلك اليوم الذي توقفتُ فيه في القرية لزيارة العائلة. كان ذلك قبل أسبوع واحد من تاريخ زواجها الذي أُجّل تباعًا. صادفت يومها وضعًا خطيرًا جدا. كانت خديجة مُمدّدة على الأريكة تتوجع وفي حالة من الذهول. كان لسانها مُتورما، مما أفقدها القدرة على الكلام. وككل مرة، انزعجت أمها كثيرا لمرضها، فعرضتها هذه المرة على إخصائي في جراحة الأعصاب كان يأتي من الإسكندرية مرة كل أسبوع لعيادة المرضى، مُتحملة تكلفة مالية باهظة. وبالكاد تحدث الطبيب إلى خديجة ثم سارع إلى كتابة وصفته الطبية التي تلقّت

بمقتضاها حقنة أفقدتها وعيها في الحين. ليست هذه المرة الأولى ولا الأخيرة التي يفشل فيه طبيب في معالجة خديجة فهي، مثلها مثل كل المصريين، واقعة في شراك نظامٍ صحي فاشل بسبب ارتكازه إلى سياسة ربحية صُمّمت لخدمة الخبراء والصناعات الدوائية. وكانت أمها قبل ذلك قد جربت مداواتها باللجوء إلى شيوخ الدين ولكن دون جدوى. وأحدث محطات رحلة البحث عن العلاج، وربما أقلّها ضررا لها، هي القاهرة حيث فحصها طبيب نفساني.

إن نظرة فاحصة على وضع خديجة الصحي يدفعنا دفعًا إلى أن ندرك أن فهم مشكلة العنف الأسري الذي تعانيه يعوزنا. فمشكلة خديجة ليست بالبساطة التي نظنّها، يشهد لذلك تداخل عوامل كثيرة في مرضها: تأثر زواجها بالأواصر الأسرية، سواء تلك الرامية إلى حمايتها أو تلك التي تسعى إلى مراقبتها وتقييد حريتها؛ غرابة الظروف العالمية التي وجد زوجها نفسه في خضمها؛ معالم الفقر المختلفة التي فرضها النظام العالمي والتي لم تترك لها أي خيار؛ عدم تساوي المصريين في الحصول على الخدمات الطبية في ظل نظام صحي قاصر، الأرواح الشريرة التي تسكنها، سواء كان ذلك نتيجة صدمة عاشتها في طفولتها، فوالدها كان عنيفا، أو بسبب مرض عقلي موروث، فوالدتها كانت أيضا مسكونة بالأرواح الشريرة أو علامة على إصابتها بمرض الطفيليات وفقر الدم (كما توحي بذلك مختلف الأحاديث المتداولة داخل الأسرة وخارجها). هل يمكن أن يساعدها طلاقها على التحسن؟ من الصعب الجزم بذلك، فطوال حياتها كانت تعاني من آلامٍ في الرأس، وتنطوي على نفسها من وقتٍ لآخر بصورة مُنتظمة.

وتستمر قصة خديجة، ومستقبلها ما يزال غامضا. فعلى الرغم مما بشّرت به توبة زوجها المفاجئة عن شرب الخمر وصومُه شهر رمضان خديجة من آمالٍ صادقة في حياة سعيدة، فقد وجدتها مقيمة لدى والدتها في زيارتي الأخيرة للقرية. حينذاك أخذتني عمتها وقطعت بي الطريق لتريني المنزل الذي بنوه لخديجة على أرض مالحة لا تنبت شيئا. ولا أدري حقا ما الجمعية الخيرية التي ساعدتهم على بناء منزل لخديجة وأبنائها. أخبرتني هذه المرة بكل جدية أن خديجة أقسمت على عدم العودة نهائيا إلى منزل الزوجية.

الإيجاب والقبول والحق في الاختيار الحرّ

وبصفتي عالمة أنثروبولوجيا تشتغل على فهم دور المحيط والثقافة والمجتمع في تشكيل الأفراد فقد كنت دوما حذرة بخصوص استعمال بعض المفاهيم، شأن مفهوم الاختيار؛ فمقولة القبول والإيجاب التي هي من جنسه تثير مشاكل مماثلة بالنسبة إلى كلّ من يقف وقفة تأمل في الطريقة التي نحيا بها وفي مغزى علاقاتنا الحميمية. ففي المجتمعات التي تجعل قيمة العلاقات والمصالح المتبادلة أعلى من قيمة الفردانية، والتي يرتبط فيها الجندر بالنفوذ العائلي، تبدو الآمال الليبرالية شأن تلك التي نجدها في الفصل السادس عشر من اتفاقية الأمم المتحدة للقضاء على كل أشكال التمييز ضد المرأة المتعلق بالمساواة التي ينبغي للرجال والنساء أن يتمتعوا بها في الزواج والعلاقات الأسرية من باب الخيال الجامح والمزعج. ويؤكد إطار العمل الذي تبنته حركة مساواة لإصلاح قانون الأسرة المسلمة على هذا الهدف مُجددا، إذ يقترح أن يكون للنساء والرجال «الحق نفسه في اختيار شريك حياته بحرية، والقبول بالزواج بكامل الحرية والإرادة». (372)

إن تعقيدات الحياة البشرية التي شكّلتها العوالم الاجتماعية يدعونا إلى إعادة النظر في مثل هذه الأوهام. فماذا تُراه يعني أن نختار أمرًا ما بحرية أو أن نُبدي مُوافقتنا عليه؟ إنها أسئلة صعبة عندما يتعلق الأمر بالزواج. إن إلقاء نظرة على ما كان يحدث في ريف مصر خلال العشرين عامًا الماضية يكشف عن إحدى مظاهر هذه الصعوبة. فقد برزت آنذاك ظاهرةٌ مثيرة للاهتمام تمثلت في اكتساب الفتيات في مختلف المجتمعات الريفية معرفةً بحقوقهن التي تمنحها لهن الشريعة الإسلامية. وقد توسّلن بهذه المعرفة لرفض الترتيبات العُرفية العائلية لزواجهن، وذلك من خلال إثارة شرط الإيجاب والقبول الشرعي.

---

(372) - Division for the Advancement of Women, Department of Eco-nomic and Social Affairs, *Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women,* "General Recommendations Made by the Committee on the Elimination of Discrimination against Women," June 12, 2009, un.org/womenwatch/daw/cedaw/recommenda tions/recomm.htm.

بالتوازي مع ذلك، بُذلت جهود في جميع أنحاء العالم الإسلامي من قبل النساء المُصلحات من مُختلف التيارات العلمانية والإسلامية من أجل اختيار الوسائل الكفيلة بضمان حقوق المرأة في الزواج، ومن ثمّ الاتفاق حولها وجعلها مادة تعاقدية مُلزمة. ففي شمال إفريقيا، على سبيل المثال، طوّرت الحركة النسوية الإصلاحية عقد زواجٍ نموذجي يتضمّن شرط موافقة الزوجة حتى يتمكن زوجها من الزواج بثانية. وفي الهند ومصر نُظّمت حملات لإصلاح قانون الأسرة الإسلامي بما يمكّن المرأة من حقّ طلب الطلاق.[373]

لكن أهمّ تغيير لفت انتباهي هو ما لاحظتُه أواخر الثمانينيات في التجمعات البدويّة في الصحراء الغربية بمصر حيث أنجزت بحثا ميدانيا لأول مرة قبل عقد من الزمن. كان تأثير الصحوة الإسلامية واضحًا على الشباب والشابات، فقد أرسلت لي إحدى الشابات خطابًا ضمّنته رأيها فيما ينبغي الحفاظ عليه من التقاليد والعادات وما ينبغي التخلص منه وتغييره، وكان موضوع الزواج حاضرًا بقوّة في مُقترحاتها.[374] كانت أول فتاة في عائلتها تحصل على الثانوية العامة. وإننا نستشفّ من خلال ما كتبَته أثر إيديولوجية التعليم العام المصري القائمة على المواءمة بين مُتطلبات الحداثة والهوية الإسلامية.[375] كتبَت بشأن وضع الفتاة البدوية في الماضي: «لم يكن مسموحًا لها بأن تبدي رأيها في أي موضوع حتى ولو كان يتعلق بشأن شخصي وحميمي. لم يكن لها رأي حتى فيما يتعلق بزواجها.. عليها فقط الامتثال لقرار العائلة حتى وإن كانت لا ترغب في هذا الزوج. لم يكن من حقها أن

(373) -تناولتُ هذا الموضوع بالتحليل في الفصل السادس. وقد كانت مسألة الإيجاب والقبول في الزواج موضوع حملات قادها رجال دين محافظون وحركات نسوية. ويعود تاريخ هذا الجدل حول السن القانونية للزواج إلى فترة الاحتلال البريطاني. راجع:
Flavia Agnes, "Interrogating 'Consent' and 'Agency' across the Complex Terrain of Family Laws in India," *Social Difference Online* 1 (2011): 1– 16, socialdifference.columbia.edu/publications/social-differences-vol-1.

(374) -أستقي شواهدي هنا من الخطاب الذي أرسلته لي تلك الشابة التي ذكرتها في عملي الأتنوغرافي. راجع:
Lila Abu-Lughod, *Writing Women's Worlds: Bedouin Sto-ries* (Berkeley: University of California Press, 1993), 211– 213.

(375) - Gregory Starrett, *Putting Islam to Work: Education, Politics, and Religious Transformation in Egypt* (Berkeley: University of California Press, 1998).

ترفض». ثم أضافت: «وإلى اليوم نادرا ما تُستشار، مهما كان مستواها التعليمي.. وحتى لو كان الزوج يكبرها سنا.. أو كانا على طرفي نقيض.. ليس أمامها سوى أن تُذعن لاختيار العائلة. وعلى سبيل المثال، إذا قرّرت العائلة أن أتزوج شخصا لا أرغب في الارتباط به، كأن أكون كارهةً له مثلا، وإذا وافق أهلي على هذه الزيجة وطلبوا مني الموافقة فليس أمامي سوى الزواج منه رغما عني». لقد فاجأتني بهذا الكلام. لماذا عمدت إلى تصوير الفتيات في صورة العاجزات عن مواجهة قرارات العائلة بتزويجهن رغما عنهن والحال أنها استمعت مثلي إلى الحكايات نفسها عن الطُّرق التي تصدّين بها للزيجات التي رتبتها لهن عائلاتهن، ومن هذه الحكايات حكاية جدتها؟[376] أضف إلى ذلك أنّها تعرف الكثير من الشابات في القرية، ومنهن واحدة زوجوها ابن عمها في حين كانت تحب شخصا آخر. وكانت على درايةٍ دقيقة بالخطة التي رسمتها لتحقيق مرادها. كانت لا تتوانى عن العودة إلى منزل والديها غاضبة ومزمجرة عند أدنى خلاف مع زوجها حتى اضطرته إلى أن يطلقها.

إن عرضها لهذه القصة البسيطة التي تصور عجز المرأة في الماضي من شأنه أن يسوّغ لها إشاعة المعايير الجديدة التي دخلت حيز التنفيذ. لقد شحنها تكوينها الديني بزادٍ أخلاقي يسمح لها بالوقوف ضد الزواج الذي تُرتّبه العائلة دون استشارة المعنيّة بالموضوع، فهي تستشهد بقول الرسول إنه من الخطأ الزواج من شخص دون معرفته مُسبقا، ولذا ينبغي استشارة البنت وينبغي أن توافق حتى يتم الزواج.[377]

لقد كان الزواج من ضمن مشاغلها في تلك المرحلة من عمرها، لذلك لم تسلم من تلميحات أمها فقد كانت تقول لها: «والآن وقد تحصلت على شهادة الثانوية العامة جاء دورنا لنمنحك شهادة أخرى». لم تكن تُخفي مشاعرها تجاه الشخص الذي اختارته العائلة

(376) - Lila Abu-Lughod, "The Romance of Resistance: Tracing Transfor-mations of Power through Bedouin Women," *American Ethnologist* 17, no. 1 (1990): 41–55

(377) - Brinkley Messick, "Interpreting Tears: A Marriage Case from Imamic Yemen," in *The Islamic Marriage Contract: Case Studies in Is-lamic Family Law,* ed. Asifa Quraishi and Frank E. Vogel (Cambridge, Mass.: Harvard Law School, Islamic Legal Studies Program, 2008); Lynn Welchman, "Consent: Does the Law Mean What It Says?" *Social Difference Online* (2011), socialdifference. org/publications.

زوجًا لها، فقد صارحت عمّاتها وأمها بحقيقة ما تشعر به نحوه. لقد ألحّت على جدتها وكل من كان يُعيرها سمعه أنها لا ترغب في الزواج من أُمّي، بل من رجل مُتعلّم يستقل بسكنه عن أهله ويكتفي بإنجاب عددٍ قليل من الأطفال ولا يُشرك معها زوجةً ثانية. وعندما رّدت عليها جدتها مُحذّرةً إياها بأن والدها لن يُوافق على ذلك أبدًا، عانقتها بحنان وطمأنتها قائلة: «أردتُّ فقط معرفة رأيك في الموضوع. فالأمر ليس أمرنا بل أمر والدي. والله وحده يعلم ما تُخبّئه لنا الأيام.»(378)

وما فتىء يتزايد عدد الفتيات اللواتي يحتجّجن بالقرآن لرفض التفسيرات التقليدية لمشروعيّة الزواج الذي تُرتّبه العائلة. بعد عشرين عامًا، وعلى بعد مئات الكيلومترات جنوبًا، سمعتُ نفس اللغة الواثقة في المبدأ الإسلامي القاضي بضرورة توّفر شرط القبول والإيجاب في تزويج الفتاة. حصل ذلك بفضل سُلطة التعليم والشرعية المتنامية للصحوة الإسلامية. استفادت الناشطات النسويات المدافعات عن حقوق المرأة، سواءً كُن يشتغلن على قوانين الدولة أو على إصلاح قانون الأسرة المسلمة، من الضمانات التي وفّرتها التقاليد الإسلامية في الموضوع على غرار شرط القبول والإيجاب لإتمام عقد الزواج. ولقد ضمّنت المبادرة الأكثر أهمية التي برزت في السنوات الأخيرة، ونعني بذلك حركة مساواة، هذا المبدأ في إطار العمل الذي تبنّته. وقد اقترحت الحركة ضرورة تغيير «نصوص قوانين الأسرة الجاري بها العمل في عديد البلدان والمجتمعات المسلمة»، مُحتجّة في ذلك بأن «أحكام اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة التي تمثل العدالة والمساواة للمرأة في الأسرة والمجتمع في القرن الحادي والعشرين تتطابق أكثر مع أحكام الشريعة الإسلامية من تلك النصوص».

ومع ذلك، فإنّ تفعيل شرط القبول والإيجاب لا يحل المُعضلات التي تواجه الشابات في سعيهنّ إلى اختيار الزوج المناسب. ففي القرية الواقعة في صعيد مصر، والتي استقيت

(378) -في آخر المطاف رتب لها والدها زواجا برجل يستجيب لكل المواصفات المطلوبة منها عدا أنه من أصول بدوية. راجع:

Abu-Lughod, *Writing Women's Worlds*

منها الكثير من مادة بحوثي، لا تزال العائلات هي التي تُرتب زواج بناتها. وليس هناك إطارٍ للمواعدة، مع أن بمقدور الطرفين التعارف في حال وجود قرابة بين العائلتين أو في حال معرفة مُسبقة بينهما أثناء الدراسة. عندما يخطب رجلٌ أو والداه فتاة من أهلها تتم استشارتها. ولكن السؤال هو: كيف تُعبّر الفتيات عن رأيهن؟ فالزواج في كل بقاع العالم أمر جدّي. ومن الصعب التكهن بما تخبئه الأيام.

ولقد أثارت اهتمامي الطريقة التي يخوض بها الناس في أمر الكيفية التي تتخذ بها امرأةٌ ما قرارًا بقبول الزوج المقترح أو رفضه. وتعد خطوبة ابنة زينب البكر التي فُسخت مرات عديدة مادةً ثرية لمثل هذا الجدل. فخلال العقد الماضي رفضت العديد ممن تقدموا لخطبتها. ولكن يومًا ما حظي أحد خاطبيها بموافقتها، واعتبرت إحدى صديقات أمّها الحميمات هذه الموافقة «قسمة ونصيب». فسرت لي الأمر بالقول: «يمكنكِ أن ترفضي هذا أو ذاك، ولكن عندما يحضر نصيبك فحتما ستوافقين».

أكّدت شابة أخرى أنه فيما مضى لم تكن الفتاة تُستشار بل العائلة هي التي تقرر، أمّا اليوم فقد تغير الوضع فهي تُسأل عن رأيها. ولكننا نسأل مرة أخرى: على أي أساس تتم هذه الاستشارة؟ ولذلك فمن الممكن أن يكون للفتاة معرفة بزوج المستقبل قبل الخطبة وإلا فهي تجلس إليه بعدها وتباشر التعرف عليه. ولكن ذلك غير كاف للتعرف على شخص سنقضي معه بقية العمر. ولذلك عمدت الفتيات إلى أسلوب آخر أكثر فعالية يساعدهن على اتخاذ القرار الصائب. في هذا السياق، أوضحت هذه الشابة التي كانت تزاول تعليمها في معهد معاصر للدراسات الإسلامية للفتيات أن الفتاة تعمد إلى صلاة الاستخارة حتى يُنير الله بصيرتها وتأخذ القرار الصائب، فعندما يكون المرء قريبًا من الله، كما أسرّت لي، فإنه ينير سبيله، فإذا ما شعرتِ أثناء هذه الصلاة أنه هذا الرجل غير مناسب لك فسينطق لسانك بالرفض.

كلا الفتاتين لا تستفتي مشاعرها بل تستدعي قوة عليا، فالقدر (الحالة الأولى) ليس في المُحصّلة سوى تجسيدا للإرادة الإلهية (الحالة الثانية)، مع فارق، وهو أن صلاة الاستخارة تعدّ وسيلة أكثر فورية. وبالنظر إلى مدى صعوبة أن يتخذ شخصٌ ما قرارًا بشأن علاقةٍ

حميمية مصيرية قد تُسعده مدى الحياة أو تشقيه، أو بشأن أمرٍ طويل المدى على غرار الزواج، فإن الثقة في قوة القدر وليس في الوالدين أمرٌ مفهوم ومنطقي. هذا ليس حرية الاختيار المثالية في نظر اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة أو الوثائق النسوية الإسلامية، لكنه أمر يتعلّق إلى حد كبير بالموافقة والاختيار.

أمّا في هذه الحالة، فالعوامل التي حدّدت قرار ابنة زينب بشأن الزواج كانت أكثر من عادية. فخطيبها هو ابن إحدى صديقات والدتها. لقد هاجر مثل العديد من شباب المنطقة للعمل في أوروبا، فنقصُ فرص العمل كان يفرض على الشباب الهجرة كلما استطاعوا إلى ذلك سبيلا. كان شابًا يافعا لا تعدمه الوسامة. وما زلتُ أذكر إعجابها به، فقد أخبرتني أنه سألها في أمورٍ كثيرة فسهّل عليها التحدث إليه.

فرحتُ لخبر خطبتها، فقد كانت قريبة مني وتسرني صحبتها. كانت جديرة بأن تؤسس عائلة. عندما التقيتها أول مرة كانت في سن المراهقة تدرس بجد ونجاح في المدرسة الثانوية. كانت ذكية وحساسة ودافئة المعشر. كانت أمها تقف إلى جانبها دائما رغم كثرة عدد من هم في كفالتها. وكلما كبرت ونضجت أكثر وَعَت بمتاعب أمها، لذلك تحمّلت بدلا عنها بمرور الوقت أعباء المنزل وحتى السهر على تربية شقيقاتها الصغيرات. لقد تحملت الأمر بكل مسؤولية، ولكن حملها خف الآن حيث أصبح للعائلة مشروع تجاري وامتلك شقيقها مقهى. خلاصة الأمر: أضحى بإمكانها الآن تأسيس أسرتها الخاصة.

لكن بعد ثمانية أشهر، قرّرت بصورة مفاجئة فسخ الخطوبة. ومن ثمّ أعادت لخطيبها المجوهرات الذهبية التي طالما جعلتها تشعر بالتغيير المُميز الذي حصل في حياتها. وبذلك أفسدت الودّ الذي كان بين أمها وصديقتها. عندما سألتها عن السبب، أجابتني بأنه اشترط عليها شروطا أكل عليها الدهر وشرب. فقد أخبرها أنه سيهاجر إلى أوروبا للعمل وبالتالي سيغيب عن القرية لمدة سنة كاملة مُتصلة، ولذلك عليها ملازمة بيتها الكائن في الطابق العلوي من منزل عائلته المقيمة في القرية المحاذية. معنى ذلك أنه ليس مسموحًا لها بأن تقيم مع أهلها طيلة مدة غيابه وحسب، بل ليس مسموحا لها بالنزول إلى الطابق السفلي لقضاء بعض الوقت مع أفراد عائلته. عندما سألتُها كيف أبلغها كلّ هذه الشروط أجابتني

بأن ذلك حصل من خلال أحاديثهما المتكررة عبر الهاتف. وعندما أعربتُ عن دهشتي من هذا التزمت رغم إقامته في أوروبا لعدة سنوات، شاركتني دهشتي قائلة: «اعتقدتُّ أنه سيكون أكثر انفتاحًا بعد تجربته في أوروبا. فالأدهى أنه لا رجل هنا في القرية يفكر في فرض مثل هذه الشروط». لم يكن هذا الزواج الذي تطمح إليه. صحيحٌ أنه سيكون لها زوج وأسرة، وهو منتهى طموح الجميع في هذه القرية وفي كثير غيرها، ولكن ذلك ليس مبررا لأن تقبل بمثل هذه الشروط.(379)

مع تقدمها في السن تقل فرص زواجها. والمُلاحظ أنه قد سبق لها أن رفضت عروض زواج من رجال قدّرت أنهم يكبرونها سنا بكثير أو هم أميين أو تبدو عليهم الفظاظة. ورغم أن أهلها لم يسرّهم فسخ الخطوبة إلا أنهم احترموا كلّ قرارتها. لكن انتابهم القلق من عدم تقدم أي أحد لخطبتها مُجددا. ولمّا لم يكن بإمكانهم الإفصاح عنه، أسرّوا لي به مثلما أسررت لهم به. لقد جاوزت العقد الثالث من عمرها في مجتمع ترتبط فيه الفتيات في سن السابعة عشرة ويتزوج معظمهن في مستهل العشرينات من أعمارهن. وهو كذلك مجتمع لا يخلو من النساء اللواتي لم يتزوجن قطّ، إذ مرّ بهن قطار العمر في رعاية الوالدين المسنّين. وعلى غرار ما هو حاصل في مناطق أخرى تعج القرية بالعازبات اللواتي يُعتبرن في منطقة الشرق الأوسط العربي جزءًا مما يسميه المتشائمون المهوّلون من الأمر «أزمة الزواج».(380)

بعد سنتين، أعربت ابنة زينب عن ندمها فقد بدا لها أنها أساءت تقدير الأمور. أصبحت العائلة تعوّل عليها كثيرا لتخفيف الأعباء المنزلية عن والدتها، خصوصًا بعد أن كُسرت ساقها على مستوى الكاحل وأصبحت عاجزة عن القيام بأعمال الزراعة أو حتى تربية جاموسة للاستفادة من حليبها. لذلك هي ترى أنه ليس بإمكانها التخلي عن والدتها وعن

(379) - يعد الزواج منتهى طموح الفتاة في مجتمع نساؤه محرومات من العمل ولا يتمتعن بالتالي بأية استقلالية. لمزيد التفاصيل حول موضوع المرأة والعمل راجع:

Lila Abu-Lughod, “Dialects of Women’s Empowerment: The International Circuitry of the Arab Human Development Report.” *International Journal of Middle East Studies* 41, no. 1 (2009): 83–103.

(380) - Frances Susan Hasso, *Consuming Desires: Family Crisis and the State in the Middle East* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2011).

القيام على شؤون المنزل ولا عن شقيقاتها الصغيرات اللواتي تكنّ لهن محبة كبيرة (بمن فيهن تلك المصابة بداء السكّري) فهي «بمثابة أمهن» كما تقول.

ولكن المُشكل تعقّد بتغيّر الظروف، فقد أُحيل والدها على التقاعد وعاد من القاهرة ليقيم مع العائلة. ومن ناحية ثانية بدا لها أن شقيقاتها يكبرن بسرعة كبيرة، فأختُها التي أكملت دراستها الجامعية في الدراسات الدينية بلغت اثنتين وعشرين وسنة وخطبت. وأما الأخرى فلبغت السابعة عشر وقبلت عرضًا للزواج. أحدُ أشقائها تزوّج، وها هي زوجته تساعدها في القيام بشؤون المنزل. وأخيرا اعترفت أنه كان عليها إيلاء نفسها اهتمامًا أكبر. لا أحد قدّر تضحياتها، فوالداها كانا يعتقدان أن في الأمر مجرد دلال أو دلع. والحقيقة أنها لم تكن ترفض الزواج لهذا السبب بل لشعورها بالمسؤولية، لكنها لم ترغب في أن تُثقل كاهلهما بهذا الشعور. الخوف الان أن يستمرّ هذا التوتر في المستقبل.

ومن الحب ما قتل

لقد أردتُّ من خلال وصف الطريقة التي وازَنت بها هذه الشابة بين مسؤولياتها ورغباتها وبين حرصها على أن تكون مُنسجمة مع ذاتها، وأن تختار في الوقت نفسه شيئًا جيدًا دون أن تُدرك ما إذا كان يناسبها أم لا، وما إذا كان سيجلب لها السعادة أم التعاسة، التذكيرَ بما هو معلوم بالضرورة؛ أعني صعوبة أن يختار المرء شيئا ما وأنّ ما يرغب فيه ليس دائما واضحًا وضوحًا كاف. إنّ الضمانة التي يوفّرها القبول والإيجاب في الزواج، سواء أقرّتها اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضدّ المرأة، أو الشريعة الإسلامية، أو بموجب الاحترام والودّ العائلي، أو بتحكيم المنطق، لا يمكنها أن تقدم شيئا ذا بال يمكن أن يفيد ابنة زينب في اتخاذ هذا القرار الخطير. فأينما ولّينا وجوهنا في هذا العالم، نجد أشخاصًا عالقين في شِراكٍ مُماثلة. علينا إذًا أخذ هذه الشِّراك بعين الاعتبار كلما تداولنا في موضوع الاختيار الحر أو القبول والإيجاب.

لنلقي نظرة خاطفة من جديد على قصص الواقع المُثيرة والرخيصة التي عرضنا لها في

الفصول السابقة حتى نُعزّز تحفظاتنا هذه حول مسألة القبول والإيجاب: إنه من الصعب على المرء أن يميّز بين الحرية والواجب، وبين الرضا والعبودية. وكنت قد بينت من خلال السيرة الذاتية **لأيان حيرسي علي، الكافرة،** أنه بإمكاننا العثور طيّ هذه القصص العنيفة على آثار تفاهمات بديلة وتناقضات لم تحظ قطّ بالأهمية نظرا لعدم تناسبها مع طبيعة القصّ الشعبي، والتي من شأنها تسليط الضوء على تعقيدات أوضاع المرأة ومشاعرها.

يمكننا، على سبيل المثال، أن نتساءل بخصوص المراهقتين البريطانيتين من أصل يمني، زانا وناديا، اللتين عرفنا قصّتهما من خلال روايتي **امرأة للبيع وبدون رحمة:** هل كان ردّ فعلهما سيكون مُختلفا لو أن الزوجين اللذين اختيرا لهما كانا شابّين ثريين أو من طبقة وسطى ومتعلمين ويعيشان مترفين في تعز؛ المدينة التي آوتهما السلطات اليمنية فيها؟ ونقول ذلك دون أن نُقلل من شأن ما تعرّضتا له من معاناة وغدر وانتهاكات. فهل كانت الفتاتان ووالدتهما ستشتكين من العنف بعد مغادرتهن حي برمنغهام الفقير، حيث كُنّ يعشن في منزلٍ متواضع ويعملن لساعات طويلة في محلّ لبيع الساندويتشات ويعاشرن أبًا سكّيرا وعنيفا، وحيث مستقبلهن بلا أفقٍ واضح، وحيث كنّ يعِشن صراعاتٍ يومية مع القوانين العنصرية (التي تمّ وصف جميعها في هذه الكتب)؟

يبدو أنّ غضب زانا كان ناجمًا بالأساس عن الحياة القاسية التي كانت تعيشها صُحبة زوجها في ذلك الكوخ القذر على قمة الجبل، وعن تعاطيها أعمالا زراعية بدائية مُتعبة جدا، وعمّا كانت تلاقيه من مشقة في طحن الذرة بيديها وحمل دلاء المياه إلى قمة الجبل وهي حامل. لقد كانت تشكو قلة الطعام ومرض زوجها. تراكم كلّ هذا الغضب وكلّ هذه المعاناة ليتمحّض تدريجيًا إلى إدانةٍ للزواج القسري والسُّلطة الأبوية العنيفة. فلو تمعّن المرء في حكاية هاتين الفتاتين للاحظ أنّ الرجلين الذين تزوجاهما مؤازرةً لهما يواجهان الظروف القاسية نفسها. فلم تبدُ عليهما أثناء حفل الزفاف علامات البهجة التي تبدو في العادة على كلّ المتزوجين لكونهم محط أنظار المُحتفلين من الأهالي. والحقيقة أن زواجهما خلا من حفل الإشهار ومن المهر، وهما شرطان يقتضيهما قانون الأسرة الإسلامي. باختصار، نحن إزاء وضع مُعتلّ يعاني منه الجميع رغم أن العيش في مثل هذه المنطقة القاسية يُعد أمر طبيعيًا

بالنسبة للذين تعودوا عليها.

ومع ذلك، فعندما تدبّرتُ أمر الرفض الغريب للأخت الصغرى نادية لتذكرة السفر التي منحتها إياها والدتها كي تنجو بنفسها وتعود إلى «الوطن»، بدا لي الأمر مؤثرًا ومُعقّدا. لا يبدو أنّ والدتها كانت تُعير اهتماما للحيرة التي كانت تعيشها ابنتها، فقد كان يتنازع هذه الأخيرة أمران: غضبها من هذه الوضعية التي حُشرت فيها رغما عنها وشعورها بالارتياح لكونها بنت أخيرا حياة ذات معنى في اليمن. ولذلك رفضت "الحرية" التي منحتها لها أمها فهي الآن مشدودة إلى اليمن بحب أطفالها وربما زوجها كذلك.

إنّ مُعضلة نادية إنسانيةٌ بامتياز، فهي من جنس تلك المعضلات التي يواجهها الكثير منّا في مُعترك الحياة والتي تدفعنا إلى الإحساس بأنّ حريتنا قد قيّدت عندما «نجبر» على رعاية آبائنا المسنين أو أحباءنا المرضى. ولذلك فهي تفتح أمامنا سُبُلا جديدة للتفكير في حقوق المرأة المسلمة وما تتعرّض له من مظالم. في هذه السياق، تخطّت **جوديث بتلر** (Judith Butler) في مقالٍ لها عميق عن مُمارسة الجنس بالتراضي الانتقادات القانونية لهذه الظاهرة بأن بيّنت أنّ الموافقة في هذه الحالة قد لا تكون مجرّد قيمة ليبرالية أساسية، بل جزءا من مخِيالٍ مُتضخّم عن الاستقلالية؛ ومن هنا نفهم سبب عمق ارتباطنا بهذه الفكرة. لقد ذكرتنا جوديث بتلر بأنّ الموافقة على أمر ما هو سلوك مصنوع، إنْ على المستوى الشخصي وإن على المستوى السياسي كما بيّن ذلك أنطونيو غرامشي. نحن إذًا في حاجة إلى الاعتراف بأهمية السلطة في تحديد «الخيارات». غير أنّ بتلر تدعونا في الأصل إلى التفكير في الكيفية التي تفقد فيها الموافقة الكثير من معناها عندما يتعلق الأمر برغباتنا الشخصية أو علاقاتنا الحميمة. ففي نهاية المطاف، فإننا عندما نوافق على شيء ما لا يمكننا على الإطلاق معرفة هذا الشي، ولا كيف ستسير الأمور بعد الموفقة، ولا ماذا تعني الموافقة على إقامة علاقةٍ ما. هناك قصور معرفي عميق يُلازمنا يمنعنا من إدراك حقيقة رغبات الإنسان وأفعاله ومستقبله.

بعد قرن من البحوث الأنثروبولوجية عن الإنسانية تبيّن أنّ فهمنا اليومي للفرد محدود بالثقافة وبالتاريخ، وأنّ الفهم الغربي الحديث السائد للذات يتناقض مع العديد من

المفاهيم الأخرى التي قيّمت الاستقلالية بشكلٍ مُختلف واشتغلت على العلاقة البينية المتبادلة بين الذات والآخرين باعتماد تصوّرات أكثر صلابة.[381] ويتفق علماء الأنثروبولوجيا أيضا مع الأنثروبولوجي الأمريكي **كليفورد جيرتز** (Clifford Geertz) على أنّ السبيل المُثلى لفهم الطبيعة البشرية هي التسليم بأنها ثقافية في العمق. فلكي نتمكّن من الاستمرار كبشر نحن بحاجة إلى فترة طويلة من التنشئة على الحياة الاجتماعية داخل الأسرة والمجتمع.[382]

ومع ذلك، نادرًا ما ذهب علماء الأنثروبولوجيا في تحاليلهم أبعد من ذلك حتى يدركوا كيفية تعظيم قيم الموافقة والاختيار والدفاع عنها في حالات مُعيّنة من أجل أن يظلّ الأفراد على وهمهم بأنهم ذوات مستقلة. وهذه هي الديناميكية التي وجدتها قائمة في قصص الواقع المثيرة والرخيصة المتعلقة بالزواج القسري وجرائم الشرف. كما أنهم لم يفلحوا في التعبير بشكل جليّ عن مدى أهمية علاقاتنا البينية في التعبير عن إنسانيتنا، حتى لو كان الشق الأعظم منا نحن الأنثروبولوجيين ممن اهتموا بأشخاصٍ في أماكن أخرى وكتبوا عنهم قد أثار الدلالة العميقة للروابط الأُسريّة بالنسبة إلى الرجال والنساء على حدّ سواء. وهذا ما فعلتُه بالتأكيد في دراساتي للمجتمعات الإسلامية العربية التي أتيحت لي فرصة

(381)- إن مفهوم الفرد الذي نستعمله اليوم في بحوثنا قد تمت صياغته كما بيّن ذلك إيميل دوركهايم Émile Durkheim عن حقّ في علاقة بظاهرة التعظيم من شأن الشخصية الفردية التي نشأت مع التقسيم الحديث للعمل، أمّا مارسيل موس Marcel Mauss (1979) فيرى أنّ الأمر ناتج عن التطوّر الاجتماعي. وقد تكفّل علماء الأنثربولوجيا بتعميق تحاليلهم حول تنوع مفهوم الفرد بتنوع المجتمعات. فماكيم ماريوت McKim Marriott يسمّي الفرد في الهند dividual بدلا من التسمية المعهودة. والجدير بالذكر أنّ دوروتي لي Dorothy Lee كانت من الأوائل الذين تناولوا هذا الموضوع بالدرس، دون أن ننسى مساهمة شيلي روزالدو Shelley Rosaldo. راجع: Marcel Mauss, Sociology and Psychology : Essays (London : Routledge, 1979); Marriott, referenced in E. Valentine Daniel, Fluid Signs: Being a Person the Tamil Way (Berkeley: University of California Press, 1984); Dorothy Lee, Freedom and Culture (Prospect Heights, Ill.: Waveland Press, 1987); Michelle Zimbalist Rosaldo, Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self and Social Life (Cambridge: Cambridge University Press, 1980).

(382)- Clifford Geertz, The Interpretation of Cultures: Selected Essays (New York: Basic Books, 1973).

العيش بينها وإجراء بحوثي حولها[383].

كشفت لنا بتلر في الفقرة الأخيرة من مقالها عن مسألة ممارسة الجنس بالتراضي من وجهة نظر القانون وعلم التحليل النفسي عن حقيقة مؤثرة تتعلق بالعراقيل التي نواجهها جميعًا، أفرادا وشعوبا، في زماننا ومكاننا، والتي تؤكد قيمة الاختيار الحرّ. وقد أعادت في الآن نفسه تذكرينا بأنّ جوهر حقيقة وجودنا أننا لم نختر آباءنا وأمهاتنا وعائلاتنا، ومع ذلك نظلّ عالةً عليهم. كتبت في هذا الشأن: «هناك أشكالٌ من القرابة والتعايش والجوار والمساكنة لا مجال فيها للاختيار على الإطلاق. فهي تعدّ شكلا أساسيا من أشكال العلاقات الاجتماعية غير التعاقدية. إنها جزء من الشروط الاجتماعية للعيش التي لم نُستشر فيها قطّ، إذ هي تتم بمعزل عن موافقتنا. ومع ذلك فنحن مُلزمون بحمايتها والدفاع عنها رغم أنّنا لم نوافق عليها مطلقًا، ولم تنبثق عن إرادتنا.»

يمكن لبتلر، بصفتها فيلسوفة، أن تُدلي بالبيان العام التالي حول كيفية تشكيل هذه الوضعية لوجودنا جميعا: «هذه الضروب من الحياة التي تتجاوزني وليست من اختياري هي شرطُ ما أنا عليه الآن، وبالتالي لا توجد حياة تخصّني حصريًا. نحن في النهاية مخلوقات من صُنع هذه الحياة بما في ذلك بُعدنا العاطفي؛ فنحن باعتبارنا كذلك نحتاج إلى ما لا نستطيع فهمه أو اختياره بشكل واضح، وإنّ ما يسم حياتنا الجنسية والعاطفية منذ البدء هو ذاك الارتباط بالمجهول وبالحاجة»[384].

مثل هذه الكلمات تفتح لنا سبيلا مُختلفة للتفكير في حقوق المرأة المسلمة. فقد عثرنا أخيرًا على بعض الكُلّيات غير المعيارية على عكس غيرها التي يدعي أصحابُها التجرّد

(383)- Lila Abu-Lughod, Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society (Berkeley: University of California Press, 1986); Abu-Lughod, Writing Women's Worlds; Lila Abu-Lughod, "Against Universals: The Dialects of (Women's) Human Rights and Human Capabilities," in Rethinking the Human, ed. J. Michelle Molina, Don-ald K. Swearer, and Susan Lloyd McGarry (Cambridge, Mass.: Center for the Study of World Religions, Harvard Divinity School, Harvard University Press, 2010).

(384)-Judith Butler, "Sexual Consent : Some Thoughts on Psychoanalysis and Law," Columbia Journal of Gender and the Law 21, no. 2 (2011): 405–429.

ويخفون في الوقت نفسه ضيق أفقهم وتسيّسهم.[385] فهذه الكليات تنبني على مبدأ أنه لدينا مشتركات من جهة كوننا بشرا. إنها توحدنا ولا تُفرّقنا بشكلٍ مُصطنع فتجعلنا فئتين: الذين يختارون بحريّة والذين لا اختيار لهم؛ الذين يتمتعون بالحقوق والمحرومون منها؛ الذين لهم فائض من الحقوق والذين لا حقوق لهم على الإطلاق أو الذين لهم بالكاد بعض الحقوق أو حقوق غير أساسية. لهذا الرأي تأثير على كيفية تفكيرنا في الحقوق، وعمّا ينبغي أن نفعله حتى تنال المرأة حقوقها، وعمّا إذا كان علينا شن حرب من أجل النساء في المناطق القصية وكيفية ذلك.

من المؤكد أن الاحتجاج بهذا النوع من الإنسانية المُشتركة لا شأن له بأوهامِ عالميّةِ حقوقِ الإنسان. وفي هذا السياق، يجدر التذكير بمعرض الصور الفوتوغرافية الشهير بعنوان «عائلة الإنسان» الذي أقيم في إطار إعلان نوايا لإنسانيةٍ واحدة وموحّدة في فترةِ ما بعد الحرب[386]. إنّ تسمية المعرض بعائلة «الإنسان» كانت مُجرّد إشارة إلى خصوصيته التاريخية بالطبع. إنّ تعريف ديباجة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عن الأمم

(385) - إنّ الخطاب المُتعلق بحقوق الإنسان والقدرات البشرية هو جزء من هذا "العقل الكوني" الذي نحتاج إلى فصله على حدة، ليس من أجل رفضه باعتباره عقلًا غربيًا أو لأجل أن نتصالح معه عبر التأكيد على أنّ تقاليد دينية أو ثقافية أخرى تشاركه نفس القيم، ولكن من أجل معرفة طبيعة المسارات التاريخية والترتيبات المُؤسّساتية منذ قيام الدول القومية إلى حد بروز الأشكال المزدهرة للحوكمة العابرة للحدود ولعملية الدفاع عن الحقوق وللنزعة الإنسانوية، والتي أدّت إلى تثبيت خطاب الكونية هذا في العديد من المناطق. ومن أجل أن نتساءل على غرار طلال أسد: من يملك السلطة السياسية اللازمة لتخليص البشرية (بما في ذلك النساء) من "الثقافات التقليدية" أو للعمل على أن تستعيد النساء حقوقهن غير القابلة للتصرف؟ "في نهاية الأمر، لا نملك سوى الجواب نفسه" كما يقول. راجع:

" Asad, "Redeeming the 'Human' through Human Rights," 154.

(386)- أشير هنا إلى معرض الصور الفوتوغرافية الشهير الذي جاب العالم وعُرض لأول مرة في متحف الفن الحديث (MOMA) سنة 1952. كان المنسق، كما بيّن ذلك أوبراين O'Brian، "عضوًا في لجنة اليونسكو [منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة] التي تم إنشاؤها" لدراسة مشكلة مساهمة الفنون المرئية في نشر المعلومات المتعلقة بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان". وفي الوقت الذي كان المعرض يهدف إلى إبراز العناصر والمظاهر الكونية للعلاقات الإنسانية والتجارب التي تشترك فيها الإنسانية جمعاء، عمد القائمون على المعرض إلى سحب صور فوتوغرافية توثق عمليات إعدام ميدانية وتبرز آثار القنبلة الذرية على اليابانيين كانت قد استغلت للدعاية ضد الولايات المتحدة الأمريكية إبان الحرب الباردة. راجع:

John O'Brian, "The Nuclear Family of Man," Asia-Pacific Journal : Japan Focus (July 11, 2008). japanfocus.org/_John _O_Brian-The_Nuclear_Family_of_Man. I am arguing that family must be understood differently.

المتحدة لأعضاء «الأسرة البشرية» من خلال «حقوقهم المتساوية وغير القابلة للتصرّف» أمر في غاية الغرابة بالنظر إلى ما نعرفه عن الأسر في الواقع المعيش. فمن طبيعة الأسرة أن تكون ذات بُنية متغيرة وفي تطوّر مُستمر، ولا تستقر على حال وذات تكوينٍ مرن. دأب علماء الأنثروبولوجيا على دراسة القرابة، إذ درسوا في هذا السياق مصفوفة محيّرة من الطرق التي تَمَثّل من خلالها البشر علاقاتهم الاجتماعية والعاطفية، كما درسوا المبادئ التي على أساسها انتظموا. لقد فتحوا أبصارنا على المعاني المختلفة التي وَسَم بها الناس اختلافاتهم ووشائجهم ودرسوا مختلف مُشتملات القرابة واستثناءاتها كما تشكّلت من خلال آليات عمل الذاكرة في وجودها وفي حالة فقدانها. وعلى غرار الروائيين، فقد دوّختهم كثافة المشاعر وحدّة التفاعلات التي شكّلت تجربة الفرد وشخصيته صلب عائلاتٍ متنوعة. وبقدر ما عبّرت عالمات الأنثروبولوجيا النسويات في السنوات الأخيرة عن انبهارهن بالأشكال الجديدة للقرابة التي أفرزتها التكنولوجيات الإنجابية الجديدة وزرع الأعضاء، تماما كما انتقدن من قبل نماذج المُغايرة الجنسية التي تفرض علينا تصوّرا وحيدا للعائلة أو تجعلنا نسلم بأن هذه العائلة المبنية على المغايرة الجنسية هي مُعطى بيولوجي[387]. في الواقع، كلّ «عائلة» لا تشبه أختها، حتى السعيدة منها، على خلاف جملة ليو تولستوي الشهيرة في مستهل روايته آنا كارينينا (Anna Karenina).

تتسع العائلات للتباعد والتقارب، وللعنف والحب، وللامبالاة والشغف. فهل يجعل هذا منها نموذجًا للعلاقات بين الأشخاص في العالم أفضل من إنسانية مجردة مُتماثلة أو أفضل من مُواجهة شرسة بين الثقافات أو الحضارات المُتخلّفة وتلك الحديثة؟ إنّ جوهر الأسرة هو أن نعيش معًا بقطع النظر عمّا يميز بعضنا عن بعض، وفي إطار علاقات مُتغيّرة لا تقوم فقط على الانتماء والمودة بل كذلك على التبعية، وعلى الكفاح من أجل حيازة السلطة، وعلى التناقض[388]. وكما قال **رولاند بارت** (Roland Barthes) معلقا على التمثُّل

---

(387) - حول المدى الذي اتخذته عملية إعادة النظر في مفهوم الأسرة راجع:
Sarah Frank-lin and Susan McKinnon, eds., *Relative Values : Reconfiguring Kinship*

(388) - بعد أن كتبت هذا القسم، كان من دواعي سروري أن أعرف أنّ مارشال ساهلينز قد دوّن ما يلي في الصفحة. 44 من كتابه:
The Western Illusion of Human Nature (Chicago: Prickly Paradigms Press, 2008)

التقويّ للوحدة الطبيعية السحرية لـ «عائلة الإنسان»، فإنّ ما يضيع هو الاختلافات، أو بالأحرى التاريخ والظلم.(389)

العدالة – ليست على مرمى نقرة

سبق وبيّنتُ أنّ أفضل طريقة لفهم «الحقوق» تكمن في التعامل معها باعتبارها مشاريع تمّ تصميمها وتنفيذها من قبل أشخاص وضمن سياق اجتماعي مخصوص، سواء في أُسرهم، أو في المحاكم، أو في إطار المُنظّمات الدولية التي أُنشئت لتطبيق هذه الحقوق، أو في إطار المُنظّمات الشعبية التي تستخدمها كأدوات. وعلى هذا الأساس وبدلا من التساؤل هل للمرأة المسلمة حقوق، أقترح أن نتساءل عن دور مفاهيم «حقوق المرأة المسلمة» أو «المرأة المسلمة المضطهدة» في العالم وعن مستخدميها. لقد كشفت الغطاء عن بعض الأساليب التي من شأنها أن تبيّن لنا أنّ الالتزام بشنّ الحرب من أجل حقوق المرأة في الأراضي القصيّة ليس سوى جزء من مشاريع سياسية مثيرة للانقسام، بل ومدمّرة أحيانا. ولكنني شكّكت في الوقت نفسه في قدرة أيّ إطارٍ لحقوق الإنسان على الإلمام بحياة الناس الواقعية بكل تعقيداتها. إنني لا أنكر أن خطاب العدالة هذا قد انتشر في صفوف كثير من النساء والرجال في جميع أنحاء العالم. فنحن لا نحتكر الحقوق حتى وإن تنوعت مصادرها ومعالمها. ولقد وقفنا على هذه الحقيقة من خلال لجوء عائشة إلى حزمة من الحقوق مستمدّة من مصادر مختلفة، من قانون الدولة، ومن الأعراف المحلية، ومن القرآن.

لقد عرضتُّ أربع حُجج في هذا الكتاب وذلك من خلال تقديم نبذة عن حياة ومشكلات النساء في بعض المجتمعات الواقعة على الجانب الآخر من هذا العالم المُتخيّل

"كان التقليد الغربي منذ فترة طويلة يحوي مفهوما بديلا للنظام والتواجد، من النوع الذي درسه علماء الأنثروبولوجيا في كثير من الأحيان: مجتمع القرابة. وصحيح أن هذا هو الوضع الإنساني غير المميز في الغرب، على الرغم من ذلك (أو ربما لأن) العلاقات الأسرية والعشائرية هي مصادر لمشاعرنا العميقة وارتباطاتنا ". ومع ذلك، فهو لا يعتبر الأسرة مزيجًا معقدًا من القوة والتعلق.

(389)- Roland Barthes, “The Great Family of Man,” in Mythologies, trans. Annette Lavers (New York: Hill and Wang, 1972 [1957]), 100–102.

الذي يغذّي أيديولوجيا «صراع الحضارات». أوّلا، إن أشكال معاناة المرأة المسلمة، شأنها شأن سائر النساء في العالم، كثيرةٌ ومتنوعة الأسباب. وجزء فقط من هذه الأسباب يُمكن عزوه إلى التقاليد الدينية أو البُنى الثقافية التي ينبغي علينا النظر إليها في شموليتها وليس على نحو تجزيئي.

ثانياً، إنّ الانتهاكات المُسلطة على ما يمكننا اعتباره الحق في المساواة والأمن والكرامة أو حتى الاختيار قد تندرج بالفعل ضمن نمط الجندر، ولذلك نحن مطالبون بتسليط الضوء عليها. ومع ذلك، يجب أن ندرك أن هذه الأنماط قد صيغت بطرق مختلفة وفقا للفرص والإمكانيات المتاحة للناس في مختلف المجتمعات والحقب التاريخية. لذلك تحدونا الرغبة في أن نضع في اعتبارنا الكيفية التي يُحدد بها الجندرُ العنفَ والمكانة الاجتماعية والسعادة والخيارات في كلّ سياق معيّن.

ثالثا، لا أحد منّا بمنجاة من المعاناة أو المتاعب، أو من احتمال تعرضه لأبشع أنواع لانتهاكات. يشهد لذلك ما تنشره الصحف اليومية في كل مكان من وحشية رهيبة تسود عالمنا. ومع ذلك فنحن ننصرف عن هذه الحقيقة بأن نُولي اهتماما زائدا لبعض الانتهاكات المثيرة التي تحصل بعيدا عنّا، ينقلها لنا أشخاص حسنو النية في الغالب وأحيانا من ذوي الصلاح وتغذيها قصص مُثيرة، وتحديدا المذكرات التي تنشرها وسائل الإعلام على نطاق واسع. فكلّما صادفتني خطابات أخلاقويّة عن معاناة النساء في أماكن أخرى من العالم تحضرني أقاصيص الكاتبة الكندية أليس مونرو (Alice Munro). إن هذه الأقاصيص التي تدور أحداثها حول الحياة اليومية للمرأة تقف على طرف نقيضٍ من خطاب الحقوق عندما يسلّط الضوء على حياة النساء. لقد نجحت مونرو في أن تصوّر بشكل مدهش سعي النساء اليائس بحثا عن المعنى أو السعادة داخل إطار الزواج وخارجه. فكتبت بطريقة خلابة عن التضحيات التي قدّمنها في الحياة، وعن التناقضات التي لم يستطعن الفكاك منها، وعن رغباتهن وأحلامهن المخصيّة. لقد أسفرت كتابتها دون لغط عن قوّة الشخصية العنيفة أو السلوك العدواني المتهوّر، وعمّا يحصل بين العشاق من خلافات، وعن الروابط التي تخنق أصحابها، والأكاذيب التي تسمم علاقاتهم، وعما يجدونه في الأعراف الاجتماعية والدين

من جزاء وعزاء. وعادة ما نفشل في الموازنة بين الخطاب العالمي للحقوق، على غرار المُقاربات الخارجية الوصفية المعتمدة في العلوم الاجتماعية، وبين هذا المنظور الأكثر إنسانيّة عندما يتعلق الأمر بمن نعرفهم معرفةً سطحيّة أو بمن يختلفون عنّا ثقافيّا اختلافا بيّنا[390].

يُعدّ الفشل في البحث عن أوجه التشابه أمرًا خطيرا. فهذا التقصير لا يجعل منّا ناكرين لإنسانيتنا المُشتركة وحسب، بل متواطئين أيضا فيما يعيشه الناس في مناطق أخرى من العالم، وعلى رأسهم النساء، من ضروب المعاناة. بيّنت كلّ من **كانديوتي** (Kandiyoti) من خلال تحليلها لتأثير انعدام الأمن والفقر جرّاء الحرب الدائرة في أفغانستان على العائلات الأفغانية التي وجدت نفسها مضطرة "لبيع" بناتها القاصرات، وهيرشكنغ (Hirschkind) وصبا محمود في تحليلهما للعواقب طويلة المدى لقرار وكالة المخابرات المركزية تمويل المجاهدين الأفغان أثناء الحرب الباردة، أنّ لأمراء الحرب في أفغانستان مواقف وممارسات مثيرة للانزعاج تجاه المرأة. فمن شأن الفقر أن يحدّ من اختيارات النساء، ومن الصعب أن تحظى المرأة بالاحترام في ظل حكم العسكر. إنّ خديجة المثقلة بزوجها السكّير و«صديقته» الأوروبية وبفقرها المُدقع في منطقة محرومة عمدًا، ليس بسبب الرأسمالية العابرة للحدود وحسب بل أيضا بسبب سياسات الدولة؛ هي لعمري جزء لا يتجزأ من الاقتصاد العالمي والنظام الاجتماعي، شأنها في ذلك شأن المقيمين في الولايات المتحدة أو فرنسا أو بريطانيا العظمى. فعندما يُقرّر أيّ تحالف سياسي وعسكري خوض الحرب من أجل المرأة، فإن العواقب غير المنظورة لهذه الحرب تطال الجميع.

رابعا، نحن بحاجة إلى أن نفكّر باستمرار في السلطة. وعندما نتحدث عن السلطة فالأمر لا يعني أننا نبحث عن طرفٍ ما لتحميله المسؤولية، بل لنطرح أسئلة جوهرية عن

---

(390) - Alice Ann Munro, Runaway (Toronto: McClel-land & Stewart Limited, 2004)

للاطلاع على تحليل للأطروحة المتعلقة بأهمية إثنوغرافيا الأفراد، راجع مقدمة:

Abu-Lughod, *Writing Women's Worlds.*

الأطراف التي لها سلطة اختزال النساء الأخريات وتحديدًا النساء المسلمات إلى كائناتٍ سمتها الوحيدة أنها بلا حقوق، وأن خلاصها المتمثل في تطوير أوضاعها والتمكين لها واعتناقها المسيحية ونيلها حقوقها باعتبارها امرأة وباعتبارها إنسانا والصحوة الإسلامية، إنما هو مهمة الآخرين وليس مهمتها. فأيّ رصيد اجتماعي نتوفّر عليه يتيح لنا إنجاز مشاريع تهدف إلى تمكين المرأة المسلمة من حقوقها؟ إن الأمر لا يتعلق بحكمٍ أخلاقي، بل هو تحليل دقيق. إن إصرار الأوربيين والأمريكيين على خلوّ أذهانهم مما يحصل وتعللهم ببُعد المسافة التي تفصلهم عن أولئك الذين طالما انشغلوا بحياتهم إنما هو من باب خداع النفس ووضع العقبات أمام ما ينبغي لهم فعله. إنني، بصفتي عالمة أنثروبولوجيا، أرى أنّ اختزال الحياة المُتقلبة والمعقدة للمرأة المسلمة في مسألة الحقوق أو المساواة، سواءً تعلق الأمر بحقوق المرأة أم بحقوق الإنسان عامة، ليس هو الحلّ. ومردّ ذلك أنّ الأمر لا يعود فقط إلى أن حياة النساء المسلمات وأسباب مُعاناتهن معقّدة[391] بل يعود إضافةً إلى أن الخطاب الحقوقي حول حقوقهن وحول انتهاك هذه الحقوق قد ساهم في الكشف عن حياة الأميات والفقيرات والقرويات أكثر مما ساهم في الكشف عن حياة بقية النساء.. ألا تضج صدور خديجة وأمل وغيرهما من بنات القرية بمختلف ضروب المشاعر؟ ألا يُقمن علاقات لا حصر لها؟ أليس لديهن أحلام؟ ألا يبذلن قُصارى جهدهن للتكيّف مع ظروفهن والمصاعب التي تواجههن؟ ألا يستفدن من الآفاق الخلاقة المُتاحة لهن في ذلك الكفر الصغير الواقع في صعيد مصر تمامًا كما نفعل جميعًا في الفضاءات التي نجد أنفسنا مرتبطين بها؟

ليست لديّ عصا سحرية تُطمئن الناس بخصوص معاناة المرأة في العالم كما يزعم كتّاب

---

(391)- لست أوّل من بيّن عدم كفاية "حقوق المرأة" كمعجم أو كحلّ لمشاكل المرأة حتى في مصر. فقد سبقتني إلى ذلك هبة الخولي التي رفضت استعمال هذا المفهوم في دراستها لنساء الحضر الفقيرات في القاهرة وذلك بسبب "الطبيعة غير الواضحة والمائعة وغير الثابتة والغائمة للضغوط المسلطة على المرأة، والتداخل بين العلاقات المبنية على الاستغلال وتلك التي تتم بالتراضي، وتقلبات تأثيرهن بسبب ما تعرفه حياتهن من تغييرات، وعدم وجود شخص أو مجموعة أو طبقة واضحة نتوجه إليها بنضالاتنا. راجع:
Heba Aziz El-Kholy, Defiance and Compli-ance: Negotiating Gender in Low- Income Cairo, New Directions in Anthropology (New York: Berghahn Books, 2002), 25–26.

أمريكيون آخرون. فالقصص التي رويتها والتحليلات التي أنجزتها ها هنا تثبت عدم وجود حلول سريعة أو إجابات سهلة لهذه المعضلة. وإذا ما طُلب مني اقتراح صيغة أخرى غير العصا السحرية فربما كنت أعطي النصيحة التالية: تسلّحوا بدقة الملاحظة واستمعوا بعناية لمعاناة النساء ثمّ ادرسوا الوضع في شموليته بشكل جيّد، ومن ثمّة اتخذوا قرارات مسؤولة.

ما الذي يمكن أن نتعلمه جميعًا من دقة الملاحظة والاستماع لمعاناة النساء؟ لقد عرّفتكم من خلال هذا الكتاب على بعض النساء في مناطق معيّنة يسعين في سبيل حياة كريمة، واخترن لتحقيق ذلك سُبُلا صعبة في بعض الأحيان، فهنّ مكبلات بإكراهات الحاضر وبضبابية المستقبل. لقد عاشرتُهُنّ جميعا لسنوات عديدة بصفاتهن الشخصية والعائلية والمجتمعية، وباعتبار انتمائهن إلى دولة قومية هي جزء من هذا العالم الذي نعيش فيه. فكيف يرين المشاكل التي تواجههن؟ وما هي الرغبات التي عبّرن عنها؟ وكيف يدعوننا إلى أن ننظر بطريقةٍ مختلفة لذلك المكان الخرافي (الذي يزعم مبتدعوه أن النساء المسلمات متُجانسات رغم اختلاف شخصياتهن ومناطقهن) حيث يعشن حياة مختلفة كلّ الاختلاف عن حياة أولئك المقيمين في أماكن أخرى؟ إنّ النظر بعناية إلى ظروف هؤلاء النساء من شأنه أن يُعلّمنا الكثير عن هذه القيم العميقة شأن الاختيار والحرية، وعن طريقة اشتغالها في الواقع في سياق حياة البشر.

إنّ النظر في الوضعية برمّتها يعني أننا لا نعيش في جُزُرٍ معزولة. فالبشر مُنضوون في علاقات مع الآخرين: مع عائلاتهم وأصدقائهم وأهل قراهم وأحيائهم وبني وطنهم، سواء كانوا يأملون حدوث ثورات سياسية أو كانوا ضحايا الطائرات بدون طيار أو ممن شاركوا في انتخابات ترشح فيها سياسيون على أساس برامج عنصرية مُناهضة للمهاجرين. لقد تشكّلنا جميعًا على يد قوى لا قِبل لنا بها تُجنّد مجموعاتٍ كبيرة. جميعنا نعيش لحظتنا حيث تتميّز عوالمنا باطّراد التغيير وكثرة الجدل والاحتجاجات الاجتماعية. فما يحصل في مناطق (تصوّر على أنها) مُفوّتة ومتخلّفة إنما هو حصيلة تاريخ طويل. إنّ تجاهل تأثير الماضي في الحاضر وكذا الديناميكيات المعقدة للحاضر قد يدفعنا إلى الاعتقاد

خطأ بأنه يمكننا التعالي عن فوضى الحياة الواقعية بما فيها من ممارسات مشوهة ومتناقضة، والحقيقة أنه لا مفر لنا من قبضة السياسة أو التاريخ. يجب علينا أن نَحذَر كل من يطلب منا التفكير في معاناة أصناف «أخرى» من النساء، كما لو أنّ لا شيء يربطهن بنا وبما تقوم به حكوماتنا ومؤسساتنا الماليّة.

وأخيرًا، فإن التفكير بصدقٍ في علاقة امتيازات النخب أو أفراد الطبقة الوسطى بديمومة سرطان انعدام المساواة المدمّر، سواء هناك على السواحل القصية أو هنا في حدائقنا الخلفية، يعدّ أمرًا ضروريًا لأي موقف أخلاقي نتخذه تجاه الحقوق الإنسانية للمرأة. فهل يمكننا إذًا تتبع ملامح التشكّلات الخاصة من القوة وعدم المساواة التي تربطنا ببعضنا البعض؟ إن تواتر النتائج المخيبة للآمال للتدخّلات الموجهة - سواء كانت عسكرية أو إنسانية أو تنموية – لهي أكبر دليل على فشلنا في فهم طبيعة هذه الروابط.

ما هي مسؤوليات الولايات المتحدة وأوروبا المُترتبة عن الوعي بمعاناة المرأة أو باستمرار عدم المساواة بين الجنسين في أجزاء أخرى من العالم؟ لا يكفي النقر على الموقع إلكتروني – من المرأة إلى المرأة- للتبرع ببضعة دولارات لمساعدة النساء الإفريقيات على إتقان فن أعمال الخرز أو النساء الأفغانيات على خياطة الحقائب (على أمل أن تتمكن المنظمة الراعية من ترتيب بيع هذه السلع في متاجر نيويورك، والحصول في الأثناء على رواتب جيدة مقابل جهودهن). إنّ المواقع الإلكترونية التي تنشؤها المنظمات الدولية لتحث من خلالها الفتيات المراهقات «المتبحّرات في التكنولوجيا» على «مدّ يد المساعدة» للفتيات الفقيرات في العالم النامي عبر «التعاطف» معهن في معاناتهن، ومن ثمّة التبرع بخمسة دولارات أمريكية للمنظمة نيابة عنهن، لا تُسهم سوى في توسيع الشقّة بين المانحات وأولئك اللواتي يشكلن موضوع تعاطفهن كما بينت ذلك رنا صويص(392). أن نرعد وأن نزبد وأن نبدي تذمرنا من قواعد الشرف القبلية القديمة لن يمكننا من الوقوف

(392)- Rania Kassab Sweis, "Saving Egypt's Village Girls: Humanity, Rights, and Gendered Vulnerability in a Global Youth Initiative," Journal of Middle East Women's Studies 8, no. 2 (2012): 29.

على جوهر المشاكل التي تُعانيها المرأة في كراتشي أو برادفورد ولا حتّى من كسب تعاطف النساء هناك. إنّ مُطالبة النساء أمثال زينب أو عائشة في مصر أو عمتي الفلسطينية في الأردن بالتخلّي عن دينهن وهويتهن الإسلامية أوعن مشاعرهن العميقة بالانتماء إلى عائلاتهن أو مجتمعاتهن إنما هو من قبيل قلة الأدب والاحترام، كما أنّ الإيعاز للفتيات المسلمات بالهروب من عائلاتهن هو، بكل وضوح، تصرف غير مسؤول.

يعالج هذا الكتاب ما تُخفيه تلك الحلول السطحية والمُخادعة للمشكلات التي يخيّل إلينا أننا قد استوعبناها أو أننا قادرون على حلّها في لمح البصر(393). لقد كشفتُ الغطاء عن بعض الطرق التي تشتغل بها اليوم، سياسيا وعمليا، تمثيلات معاناة النساء المسلمات والحجج المدفوعة حول حرمانهن من حقوقهن. لقد تابعتُ «حقوق المرأة المسلمة» في ترحالها عبر المنتديات والوثائق، ومن خلال تأثيثها لعمل المنظمات النسائية وأنشطتها؛ ومن خلال تأجيجها لمشاعر جمهور الناس؛ ومن خلالها بناءها للفضاء السردي لمُذكّرات العنف الجنسي؛ ومن خلال إذاعتها لتفاصيل الحياة في القرى ومخيمات اللاجئين والأحياء الفقيرة وأروقة منظمة الأمم المتحدة. لقد أشرتُ إلى أنّ هذا الإطار الذي يسعى إلى تصوير حياة النساء في المناطق القصيّة من زاوية الحقوق حصريا، سواء من جهة وجودها أو انعدامها، قد حجب عنّا كل ما يتعلق بالعنف اليومي المُسلط على المرأة وضروب الحب التي تحياها. إنّه يتعيّن علينا أن نتساءل عمّا يقدّمه هذا الإطار المنوط به تقييم حياة النساء من زاوية الحقوق في مقابل الثقافة (أو الدين) من أجل (وضد) مختلف أصناف النساء. لقد أوضحتُ كيف استُعمِلت الرموز الأساسية التي تُقدّم باعتبارها "ثقافة إسلامية" مفوّتة

---

(393) كان هذا شعار حملة "أنقذوا دارفور" التي سمّاها محمود ممداني "الوجه الإنساني للحرب على الإرهاب". إنه ينقض شعار حملة "أنقذوا دارفور" التي تدعو إلى التحرك في لمح البصر: "ليس في الأمر دعوة إلى الوقوف في وجه اليقين الأخلاقي بل هو احتجاج ضد أولئك الذين يستبدلون المعرفة باليقين الأخلاقي والذين ينتابهم الإحساس بأنهم يقومون بأعمال فاضلة حتى عندما يتصرفون عن جهل مطبق بالموضوع. وبالفعل، فدرس دارفور هو تحذير لأولئك الذين يسارعون إلى الفعل في لمح البصر ويؤجلون الفهم إلى مرحلة لاحقة. وحدهم الذين يمتلكون سلطة جامحة يسمحون لأنفسهم باعتبار أن المعرفة في هكذا وضعية غير مهمة، وبالتالي هم لا يعيرون اهتماما لعواقب أفعالهم". راجع:
. Mahmood Mamdani, Saviors and Survivors: Darfur, Politics, and the War on Terror (New York: Pantheon, 2009), 6.

وغريبة -من الحجاب إلى جرائم الشرف- في المشاريع السياسية الحالية من حروب مدمرة، وكراهية مرعبة للأجانب، ونزعة إنسانوية تجارية.

إنّه لا يسعني إلا أن أكون مُدركةً تمام الإدراك لتلك المفارقة المُتمثّلة في اهتمام باحثة محظوظة من أمريكا الشمالية بحياة النساء الريفيات الفقيرات في المناطق القصية حتى تكشف لنا الهوّة التي تفصل الواقع عن الرؤى التي تطرحها باحثات عالميات محظوظات أخريات. وحجتي الوحيدة في ذلك أنّ انصرافي إلى الملاحظة بديلًا عن حشر أنفي في حياة أهل القرية قد جعلني أحسّ بتعقيدات حياتهم، بل وبثرائها المُذهل. إنّ انخراطي في دراسة القصص التي لا تنتهي عن المشاريع الرامية إلى «إعادة تشكيل حياة النساء» في مختلف أنحاء العالم الإسلامي قد دفعني إلى أن أكون رصينة[394]. إنني لا أنفكّ أفكّر في أوجه عدم المساواة العالمية التي تجعل النساء مثل أولئك اللواتي كتبت عنهن أكثر عُرضةً من الآخرين لتدخّلات الأجانب، سواء كانت تدخلات مُفترضة أو فعلية.

إنّ العالم الذي أشعر فيه بجاذبية أخلاقيّة للتدخّل لإنقاذ المرأة المسلمة هو عالم المحظوظات الذي أنتمي إليه مُتمتعةً بكل حقوقي، وليس عالم نساء القرية في مناطق بعيدة. إنه بالنظر إلى البعد العالمي للخطاب الحقوقي ولمجالات فعل الحقوق وانخراطها في مشاريع طموحة تهدف إلى إعادة تشكيل حياة الناس فإنني أفضّل استخدام معرفتي وخبرتي للتدخل في عوالم السلطة التي تُجيز الاشتغال على العمل الحقوقي وتُبيّؤه، وعلى التصوّرات التي تشكّل أحيانا خطورة على الحياة الاجتماعية البشرية التي تستحدثها. أفضّل الاعتراف بأن جميع المجتمعات في العالم تخوض في أمر العدالة، وتناضل في سبيل السلطة والحقوق، وتسعى إلى التغيير. قد يختارُ آخرون أخرى سُبُلا مختلفة، لكنّني آمل أن يكون كلّ ذلك على أساس التحليل الدقيق والتفكير النقدي والاعتراف الدؤوب بمشتركاتنا الإنسانية، وهي إنسانية عرضة لقوى مختلفة وتتمظهر في سجلات مختلفة.

---

(394) - للاطلاع على بعض الأمثلة في الشرق الأوسط، راجع:
Lila Abu-Lughod, ed., Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1998).

قائمة بأهم المصطلحات

Abolition	إلغاء البعودية
accountability	محاسبة
accusation	ظِنّة
actor	فاعل (اجتماعي)
advances	المكاسب
affinities	وشائج
affirmative action	التميز الإيجابي
aftermath	عواقب
alarmists	المتشائمون
alternative	مغاير
ambivalence	الريبة
anti-Americanism	معاداة الأمركة/ أمريكا
archaic	مفوّت
array	مصفوفة
atrocities	الفظائع
backward	متخلف
battery	رهط
benighted	في وضع قروسطي

blurring	تعتيم
bodies	هيئات
bondage	عبودية
bondage	الرق
capabilities approach	المقاربة التي تعتمد القدرات
category	مقولة
challenge	دحض
charge	اتهام
Common Sense	الحس العام
complex	متعدد المداخل
consensus	إجماع
consent	القبول والإيجاب/ الرضا
conservatives	المتشددون
covenants	المواثيق
cover	لحاف
culturalization	إضفاء الطابع الثقافي
darkly	بائس
demanding	صارمة
deprivation	استنقاص
direness	فظاعة
disempowerment	سحب البساط/ إضعاف
disinterested	بارد
distant	قصيّ/ قاص

distress sales	بيع الاستغاثة
dutiful	بارّ
effective	ناجع
emotional persuasiveness	إشباع نفسي
empowerment	التمكين
empty talk	لغو
enclaves	معاقل
estrangement	الجفاء
ethic of care	أخلاق الرعاية
eunuch	خصيّ
experience	مسعى
exploration	التقصّي
family decisions	الأمور العائلية
female circumcision	ختان الفتيات
femocrats	الفيموقراطيات/ البيروقراطية النسوية
femocrats	النسوقراطيات
fetal position	الوضع الجنيني
flechettes	القنابل المسمارية
flighty	رعناء
focal point	همزة وصل
force	إكراه
Forensic Medicine	الطب الشرعي
formulaic	منمط

fornication	الزنا
fragments	شذرات
fragments	شذرات
frustration	الغبن
general	تافه
governance feminism	نسويات الحوكمة
halls	أروقة
hard questions	أسئلة دقيقة
Holism	الكلاّنية/ الشمولية
Human rights claims	إعلانات حقوق الإنسان
humanitarians	الإنسانويون
hymens	غشاء البكارة
Idealization	مثلنة
imperiousness	نزعة استكبارية
inclusions	مشتملات
inconsistencies	تهافت
incorrigible	بغيض
individual women	نساء فاقدات للسند
Informed	مستنير/ تنويري
infringements	تعديات
injustice	الحيف
insights	الدواخل
inspiring	تحفيز

international instruments	اتفاقات دولية
Islamic revival	الصحوة الإسلامية
IslamLand	إسلامستان
kin	ذوو القربى
laudable	محمود
layered	متراكب
machismo	السلطة الذكورية/ الرجولة
mainstreaming	إشاعة
manners	الآداب
match	زيجة/ زواج/ ارتباط
meticulous	مستفيض
modest	محتشم
Modesty	الحياء
monsters	غيلان
narrowness of the legal system	بؤس النظام القانوني
negligee	عباءة
norms	أعراف
objectives of Shari'a	مقاصد الشريعة
observant	متديّن/ مواظب على آداء فرائضه الدينية
outbursts	هبّات
overdress	ملاءة
passivity	الحيادية
patriarchal.	أبوي/ بطركي

patronizing	استعلائي
pedantic	متحذلق
performative	عملي
piety	تقوى
plight	قدر/ مصير
policing	حفظ النظام
portable seclusion	عازل متنقل
pranks	مقالب
preamble	ديباجة
preamble	ديباجة
prenuptial contract	اتفاق ما قبل الزواج
propriety	احتشام/ أدب
propriety	مشروعية
public	شائع
public discourse	نقاش عمومي
quagmire	مستنقع
reads against the grain	القراءة بعين ناقدة
realization	احتياط
Religious Endowments	وزارة الأوقاف
resonances	وقعٌ
respectfulness	الاحترام
responses	حلول
revolting	مقرف

rigid	متزمت
running	متواتر
sanctity	حرمة
sensible	معقول
sex-subordinating practices	ممارسات الإخضاع الجنسي
sexual propriety	آداب النكاح
sexual soliciting	المراودة
share	نصيب
simplistic	ضحل/ سطحي
sisterhood	التآخي بين النساء
situated	مؤهل
social life	الإطار الاجتماعي/ المسرح الاجتماعي
social play.	المسرح الاجتماعي
sordid	دنيء/ تعيس
spectacularly	مجحف
Stallion	الفحل
standing	سمعة
state feminism	نسوية الدولة
stigma	وصم
stoning	الرجم
strokes	تنطعات
strong	صارم/ موروث/ مترسخ
Strong tea	شاي خثر

structural adjustment	التعديل الهيكلي
surreptitiously	بتكتم
territorial asylum	اللجوء الإقليمي
the late	المرحوم/ الراحل
thick and thin	الغث والسمين
thugs	البلطجية
titillation	إثارة جنسية
toughness	الصرامة
traditional	طبيعي
transform	مسخ
unfree labor	السخرة
unfree labor.	السّخرة
universals	المشترك الإنساني
universals	الكليات
Unrelated men	الأغراب
usefulness	صلوحية
Venture Capital	رأس مال مجازف
vernacularization	تعميم
vernaculars	التعميم اللغوي
visibility	إظهار
Voyeur	متسقط (الأخبار)
vulnerability	هشاشة
worldly	متمرّس

worldly	متمرس/ خبير

ليلى أبو لغد

هل تحتاج المرأة المسلمة إلى إنقاذ؟

كتبتُ هذا الكتاب لجمهور غربيٍّ في المقام الأوّل. شعرتُ بأنّ من واجبي الشروع في هذه المهمة حينما رأيتُ توظيف الحركات النسوية واستخدام القلق «المُعلن» بشأن النّساء المسلمات في تبرير تصعيد التدخّلات العسكرية الأمريكية والأوروبية في منطقتنا، أوّلا في أفغانستان ثمَّ في العراق. لقد كانت الحرب تُشنّ باسم إنقاذ النساء المُسلمات.

وبعد عشرين عامًا من العمل على هذا الكتاب، ها هي الولايات المتحدة وحلفاؤها ينسحبون من أفغانستان، مخلِّفين ورائهم الدَّمار وانعدام الأمن والاستقرار. بعد عشرين عامًا، أشعر أيضا بالحماسة والقلق بشأن نشر هذه الترجمة العربية. يشرفني أن يُصبح البحث الذي أجريتُه والحجج التي قدّمتُها متاحين لشريحةٍ أكبر من القراء، وآمل أن يفتح هذا الأمر الباب أمام نقاشات جديدة ضمن هذا السياق المختلف للغاية. بيد أن القلق يساورني كذلك بشأن الكيفية التي ستحمل بها هذه الترجمة كلماتي وأفكاري، ليس عبر اللُّغاتِ وحسب، بل وعبر عوالم وأزمنة اجتماعية وسياسية مختلفة جذريًا. كيف ستسافر؟ أتوقع أن يولّد توفر الكتاب باللغة العربية مناقشات مختلفة عن تلك التي أثارها في السياقات الأوروبيةِ الأمريكية، حيث المسلمون أقليات متعددة الثقافات، وحيث يُعدُّ تصنيف العرب على أساس عرقي والتعامل معهم باعتبارهم تهديداتٍ أمنية في تزايد.

ليلى أبو لغد


ISBN: 978-603-91770-0-8
9 786039 177008
WWW.PAGE-7.COM

